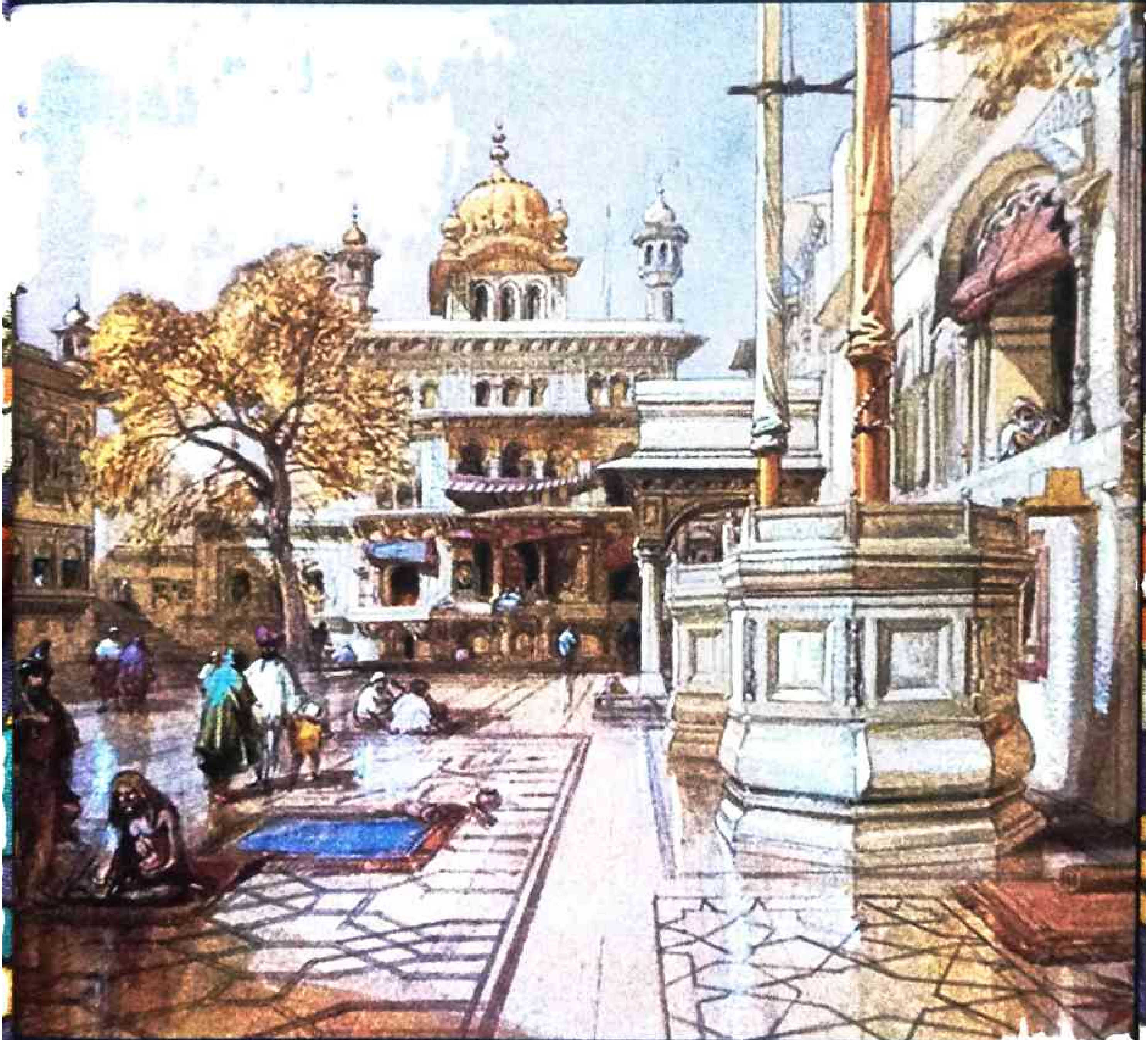
Essays on Akal Takht

Tradition, History, and Conceptual Appraisals



Edited by :

Amandeep Singh

Essays on Akal Takht

Tradition, History, and Conceptual Appraisals

Edited by

AMANDEEP SINGH

Naad Pargaas
SRI AMRITSAR
Punjab | Michigan

Essays on Akal Takht

Tradition, History, and Conceptual Appraisals

Edited by Amandeep Singh

© First Published 2021

© Cover design

ISBN 978-0-6451695-0-8

Price : Rs. 750-00

$ 25-00

Publisher:

Naad Pargaas

Sri Amritsar

Punjab (India) | Michigan (USA)

India | 2021

Office: 11-B, Dashmesh Avenue,

Near Guru Nanak Dev University,

Sri Amritsar - 143 105

Contact: +919915126413

naadpargaas1469@gmail.com | naadpargaasusa@gmail.com

www.naadpargaas.com

Distributor:

Singh Brothers

S.C.O. 223-24, City Centre, Near Bus Stand, Amritsar-143 001

Contact : 0183 2550739, 2543965

Printer:

Printwell

146, Industrial Focal Point, Amritsar

The views expressed in this publication are those of the authors.

They do not purport to reflect the views of the editor or publisher.

Dedication

TO THE LOTUS FEET OF
SRI GURU HARGOBIND SAHIB

Contents

Introduction ix
Amandeep Singh

Editorial Note lxxix

1. **Four High Seats of Sikh Authority : A Debate** 1
Kapur Singh et al.

2. **An Excerpt from "These Havankunds"** 30
Kapur Singh

3. **Religious and Secular Polity in Sikhism** 32
Jasbir Singh Ahluwalia

4. **Akal Takht's Role: Then and Now** 39
Jasbir Singh Ahluwalia

5. **Religion and Politics in Sikhism** 45
Jasbir Singh Ahluwalia

6. **Sri Akal Takht** 53
Jasbir Singh Ahluwalia

7. **Aspects of Sikh Axiology: Three Essays** 59
Bhupinder Singh

8. **Sri Akal Takht Sahib** 87
Kharak Singh

9. **Jathedar, Akal Takht Sahib** 94
Kharak Singh

10. **Sarbat Khalsa : Origin and Development** 99
Surjit Singh Gandhi

11. Understanding the 'Conductive force' in Sikh Praxis 114
Lakhvir Singh

12. ਨਵਾਂ ਤਖ਼ਤ 130
ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ

13. ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ 134
ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ

14. ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਅਜੋਕਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ 148
ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

15. ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 154
ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ

16. (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ 183
ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

17. ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 190
ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

Sources 213

Introduction

Since the past few years, I have been focusing my attention on deciphering how spirituality-temporality relationship influences the tenets of secularism and political ethics, particularly in the context of *Sikhi*. My interests have also been simultaneously directed towards examining textual sources on doctrinal concepts and social practices that delineate the modes of political expressions. While references on *Miri-Piri* domain and commentary on Sikh political history have been widely available, a significant constraint that I have faced during my journey has been that of dearth of scholarly material that aids in acquiring intellectual understanding of temporal and political structures of Sikh world view. The demands posed by my field of inquiry have led me towards discourses on the institution of Akal Takht which is the nucleus of political imagination of Sikhs. However, I was disappointed during this journey to discover a serious vacuum of theoretical cannons of Sikh engagement with subjects like Secularism, Nationalism, Political Ethics, Economy, Aesthetics, Sovereignty, Theory of Governance etc., that are vital in aiding the formulation of political world view. How then have the Sikhs been able to consider enunciating their political and social voice while the theoretical underpinnings on the subjects relating to Sikh world view and institution of Akal Takht have widely remained insufficient? This has been a perplexing question that has overwhelmed my imagination both prior to and since writing *Akal Takht: Revisiting Miri in Political Imagination* in 2018. My interest in retrieving scholarly material from the pages of history and theory, favorably navigated me towards these essays that have remained buried in the archives of diverse sources.

This is not to make any obnoxious claim that no other work on Akal Takht beyond this collection of essays provides intellectual

inputs or theoretical structures. Nevertheless, I do want to posit that many of the works in Sikh studies have either imagined the institution as an object of desire that can act like a political arm of Sikhs to reinstate political tractability into an academic discourse or have signaled towards a wider neglect of discussion on the Takht on scholarly platforms. Take for example – *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. It contains a total of fifty-one essays by different scholars and eight specifically on institutional expressions but has none on the institution of Akal Takht. Although few authors in Punjab have aptly attempted to initiate theoretical discussions on Akal Takht, yet their works have remained displaced and imperceptible on intellectual platforms. This, I believe, is not because of any political displacement or ignoring of these works on academic platforms, but primarily owing to an intrinsic lack of fundamental conceptual foundations in these works, besides being deficient of systematic intellectual rigor required for a stimulating academic discourse. Therefore, as some of the scholars in this collection of essays have rightly lamented, the void in intellectual discourses on Akal Takht's institutional significance has rendered "delusional" political accountability in Sikh politics leading to unsettled symmetrical understanding of conceptual backgrounds.[1]

Nevertheless, as we zoom out our attention to comprehend the broader discourse on duality between spirituality and temporality, it becomes increasingly evident that the relationship between the two domains has eluded scholars and philosophers since ages, many times leading to a need to initiate this discussion from ground zero. Therefore, understanding secularism has been an ongoing exercise in Western academia and its theorization has remained a "work in progress" since the renaissance period of Europe. The conventional understanding of secularism as "separation of state and religion", proposed by scholars like Donald Eugene Smith, recognizes that "conception of secular state is derived from the liberal democratic tradition of the West".[2] On the other hand, scholars like Jośe Casanova highlight Christian theological roots of Western understanding of secularism. He notes, "Indeed, we must remind ourselves that "the secular" emerged first

as a particular Western Christian theological category, a category that not only served to organize the particular social formation of Western Christendom but also very much structured thereafter the dynamics of how to transform or free oneself from such a system. Eventually, however, as a result of this particular historical process of secularization, "the secular" has become the dominant category that serves to structure and delimit, legally, philosophically, scientifically and politically, the nature and the boundaries of religion".[3]

In due course, the secular-religious discourse has also gained traction in non-Western academia especially after the domain of post-colonial and subaltern studies has invigorated the expansion of cultural studies.[4] Moreover, with rising of newer modes of theorizing secularism, a strict dichotomy between religion and politics that demarcates the public and private domain has become increasingly contestable amongst the scholarship of our age. Besides, the surge in religious polarization in political circles has produced an urge to think differently about the relationship between religion and politics that continues to remain divisively unsettled. Alternative possibilities that can offset the emergence of radical religious tensions across the globe have overtly challenged many classical secularists who have propounded that the panacea against religious polarization is in maintaining a strict separation between religion and politics. The onus to settle such tensions also lies on religious scholars compelling them to explore productive philosophical underpinnings for abating divisive political insanity. However, the classical secular ideology that harbors a sense of antagonism with religion, in doing so, has exposed its underlying conceptual lacks. These lacks can perhaps be addressed by accounting for conceptual inputs from religious scholars and revisiting religious-temporal binary which can assist in unentangling complex social challenges of our age. Envisioning religion as a specter of politics has delimited the inherent capacity of the secular that now limps to repostulate its conceptual understanding.

In many ways, this displacement of religion from the secular

domain has been instrumental in reproducing the ideological divide that has led to the resurrection of religion in political spaces. As Talal Asad contests, "The secular theory of state toleration is based on these contradictory foundations: on the one hand elite liberal clarity seeks to contain religious passion, on the other hand democratic numbers allow majorities to dominate minorities even if both are religiously formed".[5] He further notes, "The space that religion may properly occupy in society has to be continually redefined by the law because the reproduction of secular life within and beyond the nation-state continually affects the discursive clarity of that space".[6] Following Talal's suggestion of "continual redefinition of space of religion", I contest for reclaiming this space of religion through a discursive 'rational discourse' in secular understanding. This would become possible through exploration of religion's natural binding force that flows fluidly across plural traditions and by dismantling its 'reinstalled version' as a solid ideological entity that in present political context is behooving to become historically implacable on political grounds. This would also require intellectual attention in academic discourses to extricate itself of available frameworks that place religion as an excess social entity disavowed as an antithesis to modernity.

However, as I delve further into examining the relationship between the religion and a strictly secular domain, it is vital to draw upon the conceptual rubrics that underpin the nature of state and its relationship with power. To draw the background in which a secular form of state becomes conceivable, it is imperative to consider the plausibility of the idea of sovereign state that can displace all other agencies of power, including religion. Postulating the idea of sovereign state, renaissance philosopher Thomas Hobbes in his famous work *Leviathan* posits to emphasize the absolute authority of the sovereign to be superior both in reason and power. He notes, "This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently), of that *Mortall God*, to which we owe under the *Immortall God,* our peace and defence. For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and

Strength conferred on him, that by terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad."[7] Therefore, Hobbes advocated for one strong sovereign authority to whom all subjects cede some of the rights who would then make decisions on their behalf, exercising the power of authority vested in the sovereign superseding individual wills. He continues to add, "And in him consisteth the Essence of Common-wealth; which (to define it,) is *One Person, of whose Acts a great Magnitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves everyone the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence*".[8] Hobbes, therefore, did not advocate for any division or separation of power, absolving the accountability of the great Leviathan (a symbolic sea Monster) towards his own subjects as his authority is derived from the surrender of one's own power to the sovereign.

For Hobbes, individuals are driven by desires and not by any spiritual and moral ends. Although, it is not sinful to have desires and passions, these must be regulated and forbidden by the laws that are agreed upon. Nevertheless, the Sovereign should remain immune from subjugation to his own laws and therefore enjoy an unbounded authority over his subjects. Fostering the covenants supporting the formation of such sovereign, he notes, "*I Authorise and give up Right of Governing my selfe, to this man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner*...And he that carryeth this person, is called SOVERAIGNE, and said to have *Soveraigne Power,* and everyone besides, his SUBJECT."[9] Continuing his line of argument, liberty, according to Hobbes, is by default deemed to represent the liberty of the commonwealth and not of an individual subject. A common man must surrender his personal liberty to the commonwealth, allowing it to act against the very subject that had foregone his own liberty to uphold the constitution of commonwealth. A commonwealth thus formed is contractual social necessity, an act of power. The idea of absolute individual liberty is therefore a deception, according to Hobbes, as he notes, "But it is an easy thing,

for men to be deceived, by the specious name of Libertie; and for want of judgement to distinguish, mistake that for their Private Inheritance, and Birth Right, which is the right of the Publique only."[10]

For Hobbes, conceiving more than one sovereign is not only just impractical but also philosophically impossible. He extends this idea to further explore Church-State relationship, that he addresses as *Temporall* and *Ghostly* domains to suggest that only one of the domains can exist as a Sovereign and other as subordinate. He believes in case both domains are considered sovereign, it would result into 'Civil warre and Dissolution'. However, since the civil authority is more visible in the light of natural reason, he implies to suggest its precedence over the darkness of Ghostly power. He notes, "For seeing the *Ghostly* Power challengeth the Right to declare what is Sinne it challengeth by consequence to declare what is Law, (Sinne being nothing but the transgression of the Law;) and again, the Civil Power challenging to declare what is Law; every Subject must obey two Masters, who both will have their Commands be observed as Law; which is impossible... When therefore these two Powers oppose one another, the Common-wealth cannot but be in great danger of Civil Warre, and Dissolution. For the *Civil* Authority being more visible, and standing in cleerer light of natural reason, cannot choose but draw to it in all times a very considerable part of the people: And the *Spirituall*, though it stand in the darkness of Schoole distinctions, and hard words; yet because the fear of Darkness and Ghosts, is greater than other fears...".[11]

Hobbes further suggests that the sovereign authority of the state represents precedence of collective will over an individual will. This consideration delineates a boundary between public and private lives of subjects. Modulating a disconnection between spiritual and temporal world constituted by a mind/body or reason/passion dualism, is indeed the key to further undergird the conceptual validity of public/private dichotomy. Drawing upon the historical theocratic role of the church in Europe, religion and religious sensibilities are by default attributed to the domain of super-natural emotions and religious passions, while the secular

domain gets qualified as a realm of mature rational reason. In other words, a secular state that is constituted by collective will of its subjects, demarcates its public domain for deliverance of reason in matters of public interest, in preference to serving the private self-interests of individuals and their religions.

Where does this leave us to conceptualize an (un)settling Church-State relationship that is critical for imagining and reconfiguring the idea of a modern secular democratic state on one hand and to examine the possibility of a different way forward that perhaps can be offered from the institutional understanding of Akal Takht on the other? To answer this question, I would first like to examine available theoretical resources to conduct an epistemological inquiry in (re)defining spirituality-temporality relationship that can assist in rediscovering dominant ideological structures of secularism. This discourse has become particularly important after witnessing the rise of right-wing politics that extends its horizons from Asia to America and of-late has become rampant on the globe stage. A relevant offer is also available from the works of Chantal Mouffe to differentiate between 'politics' and 'the political' central to examine what she calls, "the state of democratic politics in all the countries where right wing populism has made serious inroads".[12] And second, to answer the question, it would be imperative to rediscover the role of Akal Takht that becomes revealed from theoretical discussions on historical, symbolic, and political practices of Sikhs. But before I examine this further, let me step back to evaluate another precondition to assist in the qualification of this discussion.

Routine Politics and the Political

Drawing upon Chantal's take on *The Political* as the domain of power, conflict, and antagonism, it is essential to dehegemonize the domain of politics from the domineering modes of influence and control of its 'routine' modes of expression. (Here I would identify every day political struggles of raw power, questions of authority and legitimacy etc., as forms of routine politics). This is not to deny any opportunity of historical openness to the domain of politics

or to say that the possibility of dialectical modes of political historicity does not exist, but to rather liberate the historical process from its frameworks of everyday power struggle that get delimited in its left versus right modes of bipolar politics. Therefore, *The Political*, as Chantal argues, would require giving expression to antagonism instead of relying copiously on consensual modes of political understanding. However, political antagonism cannot be drawn simply by "denouncing others" as "a powerful and easy way to obtain a high idea of one's moral worth",[13] but by reconsidering the domain of politics distinct from routine tussles of authority directed towards a higher purpose of civilization considering the greater purpose of the being, world, and society in history and metaphysics. Conventional politics, on the contrary, emerges from such shortfalls of social constructions by overlooking the conceptual logic of social dialectics and ignoring political possibilities beyond narcissistic desires of political power. As Judith Butler tries to understand a relationship between the "I" (Self) and the "you" (World) in a different context, she observes that this relationship is "not necessitated by property or violence" but rather is constituted by "the struggles of anxiety and not by conviction".[14] Grappling with the struggles of 'Self-Other' relationship produces the possibilities of rethinking and re-contextualizing 'pressures of routine politics' in *The Political.* To provide a meaningful lens that reconstitutes *The Political* beyond operational contingencies, its contextualization has to be relocated in what I would call 'ruptures in desires of power beyond ideological absolutizations'.

To be able to see these ruptures as a reflection of desire for power, theoretical discourses on politics require to embrace deeper transformative dynamics of higher human consciousness that are left untouched as conceptual debris, demanding a visit to their creative contents for decoding the productive dimension of politics beyond the limitation of circumstantial conditions. The affirmation of certainty of historical progress has of late produced a demand to examine and include a formal structure of inherent traditions that allows for analyzing heterogeneous possibilities that can open

the channels of discussion beyond a bipolar mode of politicization. This is not to covertly contest for religion's backdoor entry into the secular discourse, that has anyways initiated in many spaces with a shift towards a right-wing political power, but to reasonably argue for its legitimate front door entry. Drawing upon the potentialities of different modes of understanding politics as an exclusive function of public domain has not only pushed for religion's rigid orthodoxic saturation in right wing politics but has also allowed for suffocating the rationality of religious sensibilities with grotesque conceptual understandings and therefore has ushered a highjacked sense of religiosity. Besides, this opening up requires us to rethink about the idea of a single sovereign and that of natural law in consonance with the higher or ethical essence of law beyond both secular political and inelastic religious dispositions. To put all this in a context, let me elaborate this with some concrete shades of political history of Punjab and Sikhs, that can provide the opportunity to think outside the available frameworks of politics and to tease out *The Political* from routine politics.

It is perhaps no hidden secret that political distortions to conceptual framework of religious philosophy are indeed a trivial contingent feature of rigid orthodoxic traditions that allow obtaining political mileage through assertion of religious identity. Nevertheless, religious identity (or for that matter any form of identity), does not get fully realized in demarcation of inter-religious boundaries but is also constituted from 'intra-religious' closures of sub-identities. Religious identity is obtained by presetting inherent limitation over symbolic compositions of sub-constituents and replacing them with a Master symbolic narrative that overshadows any form of internal opposition. It allows routine politics to move back and forth between Master and constituent forms of identities with the historical unfolding of political process. Routine politics of Sikhs is no exception to this political theorem.

Many scholars of Sikh history and culture have off and on highlighted complex dynamism of identity politics that persistently draws attention towards intertwining of *Sikhi* with constituents of

Punjabi cultural identity. The pattern of routine politics are broadly guided by alliances, patronages, and influences that offer a sense of protection from internal factionalism in Sikh politics. Sikhs have traditionally relied on factions and coalitions as a standard procedure to consolidate political power. Supporting her argument while identifying these patterns in modern political history of Sikhs, Joyce Pettigrew recalls its persistence since the Misl period. She notes, "It has been seen that the individual Sikh chieftains followed own interests and made offers of submission to, conspired with, or opposed those in power according to their own interests and ambitions. These arouse from their competition with other Sikh chiefs and the necessity to gain support and favour in case of defeat. The consequence was that internecine strife within the community persisted despite the ideal of united Khalsa. Throughout history the community has been broken into various political coalitions and never represented by any single political allegiance or alliance. Unwittingly, the effect of this pattern has always been that it has been pregnant with possibilities of guarding the community on all fronts or of betraying it on all fronts".[15]

To present an account of a 'united front' that Pettigrew hints towards, Sikh politicians make regular claims to underline a marriage between *Sikhi* and Politics which, as I shall examine further with scholarly inputs, is at odds with Sikh doctrines and religious philosophy.[16] Together these factors have allowed Sikh politicians to reproduce routine narratives from both ends (of religion and culture) open allowing them to add political weight to either side for balancing political scale. The cultural rhetoric thus produced reverberates a powerful political expression that allows for covert conceptual distortions and for absorption of *Sikhi* into the very domain of politics. Central to these calculations is also the authority spawned around charismatic personalities symbolized to captivate Sikh imagination. Organizing a systematic movement of political dominance over *Sikhi*, the political culture of Punjab recounts on assertion of Sikh identity culturally formulated by admixing *Sikhi* with charisma of personalities along with other

cultural elements like that of Punjabi language, ethnicity, and folk subjectivity of Punjab.

To contextualize the question of Sikh identity, let me draw upon Benedict Anderson's understanding of identity as a reaction to self-estrangement of one's personhood. He notes, "Out of this estrangement comes a conception of personhood, *identity* (yes, you and that naked baby are identical) which, because it cannot be 'remembered,' must be narrated".[17] Anderson's emphasis on narration of identity demonstrates its formulation and internalization through the continuity of its mechanical reproduction in political expressions. Short circuiting almost every aspect of political discourse to be reconfigured and approached as an attack on Sikh identity has traditionally allowed Sikh politics to gain access to a secular domain through agitational and oppositional form of its political expression. Presenting an account of Akali Dal's politics during 1950's, Paul R. Brass notes, "The strength and success of the Akali Dal have been based upon the quality of its leadership, upon its clever use of a variety of tactics while maintaining its sight on the relative fixed goal, and, most important, upon its resources in Sikh religious institutions and in Sikh community". He further adds, "The Akali Dal has also benefited from its ability to pursue a variety of agitational and parliamentary tactics and the pursuit of its goal".[18]

Tracing the history of agitational politics that Brass has pointed towards, it becomes implicit that routine Sikh politics has traditionally concentrated on stitching internal factionalism through agitational form of politics that has allowed to consolidate political power not only in secular state politics but also in religious institutions. It further implies that regardless of the kind of political issue, like that of official language concerns, territorial contentions of Punjab state with neighboring states, issues related to agricultural economy, conflicts related to distribution of river waters among states, or even problems of general administrative functions like distribution of subjects between the center and the state etc., almost every subject can be allowed to get routed through *Sikhi*. Historically all these issues were campaigned and politically

narrated as an attack on Sikh identity or more assertively on Sikh existence and *Sikhi* especially after the modern democratic political system through electoral politics took a front stage.

Further, in order to examine political distortions of conceptual framework in religious philosophy, it is vital to extract the processes causing internalization of normative cultural behaviors and traditions that help to unwind what Clifford Geertz calls "webs of culture". Examining the "webs of culture" could help explain how social memory is formulated from perpetual social discourses producing and suturing deeper factions in 'Sikh identity'.[19] I must mention here that my purpose of understanding diverse patterns of Sikh politics is to differentiate and segregate socio-cultural strands that often get interwoven with Sikh identity and *Sikhi*. Nevertheless, I do not intend to prequalify the diverse modes of cultural expression of Sikhs as the 'other' to Sikh subjectivity. But I do wish to engage in the process to identify and underline those elements of culture that are in tension with Sikh doctrines. Therefore, for theoretical purposes, culture in traditional social framework of Sikhs can be classified into *Spiritual* and *Tribal* modes of its expression. While the *Spiritual* culture inspires the verticality of human values fostering *higher* forms of being through pious human sensibilities, it is the *Tribal* culture that produces narcissistic self-pride, fascination of power, and violent expressions and becomes intertwined with traditional ways of *lower* modes of being in social psyche of Sikhs. These strands of culture, I propose, need closer attention and disentanglement through serious academic discourses in order to produce a lucid and 'unblurred' understanding of Sikh society.

In certain ways, Sikh imagination gets socially and politically informed by amalgamation of *tribal* cultural influences on Sikh psyche, which continue to haunt higher modes of Sikh being. Traditional social behaviors, both in Punjabi and Sikh society, are broadly formulated and internalized through oral transmission of cultural narratives embedded in artifacts of its materiality. These narratives stabilize an internalized sense of hybrid Sikh identity fusing culture and *Sikhi* together in fluid exchange of social

transactions. Sharing common grounds of anthropological, historical, ethnic, and linguistic forms of identity within the Sikh society, has historically 'blurred' deeper understanding of scholars to produce a 'uniform' Sikh identity composed by galvanizing religion with collectively shared Punjabi culture.[20] How then has the sociological constitution of personal identity become decodable and accessible to draw lines of higher and lower modes of self-identity within the Sikh society? A palatable answer can be provided by exploring the role of caste as a homogeneous cultural factor grounded in genealogical inheritance that gets propagated through endogamous traditions within each caste group which becomes internalized and stabilized as lifeblood of social identity.[21]

Reading through the forms of cultural factions within Sikh identity, Pettigrew notes, "The factionalism, I shall speak of, occurred within that section of the Sikh community which owned land and which was economically and politically dominant in rural areas, namely the Jats".[22] She further continues, "The Jats considered themselves to be 'born Sikhs' and did not think other Sikhs deserved the title of sirdar".[23] Pettigrew's comments signal towards configuring the dormant ground beneath the surface of atomized appearances that produce elusive and confused depiction of Sikh politics. This dormant ground remains unavailable even to many Sikhs through its asymmetrical, unorganized, and segregated socio-political constructions, thereby necessitating to read Sikh history in its hidden corners. In a similar context commenting on Akali movement in early 1920's, W. P. Hares notes, "During the Akali agitation many thousands of Sikhs had been thrown into prison for their lawless behaviour, and in order to fill the ranks of the Akali *Shahidi Jatthas* or Bands of Martyrs, the Sikh leaders welcomed warmly anyone and everyone who would help their cause any way. Many thousands of *Chuhras*, the outcaste farm laborers of the province joined them and adopting all outward marks of *Sikh*ism were enrolled as the *Mazhabi* Sikhs. But when the Akalis had attained their object they had no further use for the *Mazhabis* and the latter returned to their villages, disappointed and disillusioned, to find themselves still treated as outcastes, forbidden

to draw water from the village wells, or to enter the Sikh temples, or to take any part in the social life of the Sikhs".[24] Cultural and historical accounts, that I have also discussed elsewhere, outline a flux within Sikh identity and its consistent reformulation in the process of political mobilizations that converge on supposedly authentic political platforms of Sikhs and later get dispersed in everyday social praxis.[25] Paraphrasing the theoretical and historical accounts into a wider horizon of Sikh history reveals an underlying latent nexus between socially constructed caste identity, agitational politics, agrarian economy, ethnic cultural materiality, and *Sikhi*. In other words, interpreting an internal rhythm between these elements of routine politics or rather to reflect upon the modes of construction of collective political narrative demands a radical theorization on Sikh identity that becomes hybridized with ethnicity, agricultural economy, and caste formulations for exploring a trade-off between *Sikh* symbols and routine Sikh politics.

Perhaps, the amalgamation of religious and cultural elements in Sikh identity become accessible through a self-understanding reckoning on a dual character of self-image. This dual image of self is a fine blend of merriment, cheerfulness, and a happy-go-lucky form of being on one hand, and a strong headed, rebellious, pseudo-heroic figure on the other. In order to reaffirm, internalize, and reproduce the consistencies in the formation of being, this dual image is widely circulated through the repetitive cultural rhetoric built through literary writings, folklore, mundane conversations, social pranks, and more recently in movies, music albums, and video songs. The underlying message drawn from these materials of culture production narrates a continuous fine-tuning between modernity and tradition that stabilizes hegemonic political structure, binding culture with Sikh identity. Anjali Gera Roy notes, "A large number of Bhangra songs, even those performed by hereditary *mirasi* singers posit Jats as their imagined subjects and their apparently innocuous nonsense lyrics invoke Jat pride and affirm Jat nationalism. The pervasive Jat imagery dominating Bhangra texts transforms Bhangra into a Jat song in which the

rusticity associated with Jats becomes a source of its appeal and the rustic Jat comes to embody Punjabi materiality and authenticity."[26] Foregrounding her understanding on fissures within Sikh identity espoused with cultural subjectivity, Roy further posits her take based on Samuel Huntington's 'conflict of cultures', noting, "While the Jats have conventionally imagined themselves as a separate group, their contemporary domination is traced back to Sant (Jarnail Singh) Bhindranwale's privileging of Jat Sikhs over others to form an alternative power base to the Akali Dal, the bastion of upper class Sikhs. The emergence of a Jat consciousness has been visible since the 1970s with the Jat synechdochically serving as the signifier not only of Sikh but also of Punjabi identity."*[27]

The question of Sikh identity, as Roy informs, reaffirms the contrast within a dominant political narrative that views it as a homogeneous formulation on lines of religion. However, on closer reading the internal fissures within this identity based on caste, class, and sectarian differences come to fore leading to "thickening and intensification of boundaries and return of 'the tribes' which converge on primordial essences".[28] Nonetheless, the homogeneity within Sikh identity, is embraced among Sikhs widely through the 'modalities of historical trauma', that beseeches a sense of anxiety, drawing upon the fear psychosis and the specter of the *Other*- primarily majoritarian Hindu fundamentalism, which is ineluctably resisted through agitational politics. As aptly pointed by Slavoj Žižek, "One becomes a full member of a community not simply by identifying with its explicit symbolic tradition, but when one also assumes the spectral dimension that sustains this tradition: the undead ghosts that haunt the living, the secret history of traumatic fantasies transmitted 'between the line', through its lacks and distortions."[29]

This is not to say that any inherent sense of association within the *Panth* (spiritual path of commonwealth) is only driven from a historical trauma, but to recall that the reference to trauma only for political alignment that is constantly brought fore to its limit

* Parentheses mine.

for "integration of subjectivity into the symbolic order primarily to fantasize unbridled excessive enjoyment embodied in unconditional superego" is a highly potent political tactic within agitational politics of Sikhs.[30] Additionally, the agitational politics overwrites the internal socio-cultural fissures among Sikhs, forcing an expansion in inherent capacity to rethink *Sikhi* in terms of history and historical trauma. The social reality of caste and class divisions get conveniently backstaged with recollection of historical trauma providing resolutions and a temporary pause to the complex question of incoherence of *Sikhi* with caste.

An unwarranted offshoot of agitational politics is its possibility to underwrite its own nihilism in historical expression informing of an internal self-contradiction. By investing aggressive energy on immediate concerns, the myopia of routine politics impedes a historical vision setting a stage for its traumatic fallout. For example, during 1960's and 1970's, the issue of river water distribution was a politically precarious one, since agriculture was the primary occupation of Sikhs. This along with another issue of re-demarcation of lingual territories with neighboring state of Haryana, and Himachal Pradesh, mobilized the Sikhs around the world to consider both as an attack on *Sikhi*. Amidst these agitations, political demands were put forward through Anandpur Sahib resolution drafted by Shiromani Akali Dal in 1973 which were undercut by the Congress government of that time. Sikh politicians regularly called upon the institution of Akal Takht beseeching its central role in these agitations that many times took violent turns during 1980's. However, in due course as the political tensions eased during 1990's and later, most of the issues of those agitations remained unsettled and were gradually buried under the course of history. Many demands which were pursued during this age and were marred with immense bloodshed were eventually forfeited, if not completely abandoned, as political fallouts and were later retrieved only for hollow political sloganeering. Interestingly these issues continue to get overwhelming responses in Western spaces where activists and new leaders strive to carve out their own political spaces amongst the immigrant Sikh population by harping

on historical issues of Punjab's politics. The era of 1960 to 1980's gets drawn as a specter of unfortunate political trauma in Sikh memory, after which the political imagination of Sikhs in Punjab got readjusted by surrendering to nationalistic discourse of Indian nationalism propounded by a political alliance of Akali Dal with right with BJP (Bhartiya Janta Party) and its ideological mentor RSS (Rashtriya Sawayamsevak Sangh). As the dust settled, capitalistic attractions of the West stirred mass exodus of Sikhs from Punjab into the Western world. The Anandpur Sahib resolution was put in cold storage subsequently. Negligible references have been made to it since then.

Meanwhile, particularly after 2005, the water table of Punjab started falling steeply at an alarming rate due to aggressive paddy cultivation. According to the Fifth Minor Irrigation Census report, Punjab became the leading state in the country with the maximum number of deep tube wells (a staggering 18.5% of the total number of deep tube wells in India).[31] This caused serious apprehensions of an imminent ecological disaster consistently warned by experts from national and international bodies to urgently take measures to discourage paddy cultivation. However, no expediency on this issue was pursued by any social, religious, or political platforms of Sikhs. Despite this situation being clearly threatening to the economy, people's lives, and future generations, war footage levels of measures to contain the looming ecological catastrophe have not been taken. The callousness in handling the same issue of waters of Punjab at two different levels of public mobilization, during 1960-70's and post 2005 informs the cultural and political mishandling in which *Sikhi* and Akal Takht were invoked or revoked for making political contestations.[32]

On broader look, the political narrative conjures for erasing the line between Akal Takht and Sikh doctrines on one side and the institutional framework of the state on the other. In his article *Akal Takht,* Sukhbir Singh in this book notes, "On occasions when mankind treads the path of its self-radiance or power and as Akal Takht expresses its historical glory, authoritarian autocrats, who are the symbols of centralized (radiant) power, attempt to dislodge

the institutional significance of Akal Takht. Akal Takht strives to decentralize the radiant power of authoritarian autocrats amongst its subjects, which is not fondly acceptable to centralized system of governance"*.[33] Sukhbir argues to expound the political framework underwriting the institutional spirit of Akal Takht by forging Sikh doctrines with politics spawning a temptation to justify routine political demands through agitation as a way of expression of Sikh spirit. With his rhetorical commentary he forecloses the possibilities to imagine Akal Takht beyond the sphere of routine politics. In other words, the interplay between Sikh doctrines and political power foregrounds an understanding that urges to consider the tension with the state as central purpose rendering institutional meaning to Akal Takht. A sense of otherization with the state-prequalified as a symbol of tyranny-assists to constitute a unified Sikh (Khalsa) identity, beseeching Sikhs to stand tall collectively to enunciate truth to power. "Khalsa ji, at first we need to unify in harmony, then concentrate on the last message of the fifth Master. As the Khalsa consciousness gets united in one harmony, and as the one path becomes perceptible, radiant power is awaiting to be bestowed"**, he imploringly emphasizes. [34] Sukhbir's arguments reveal four typical political tactics. First, public attention gets diverted from failures of routine politics. Second, with no reference to socio-cultural identity constituted in everyday living experiences, Sukhbir's call silently asks for its deference for collective political expressions of Sikhs. This rhetoric allows a convenient political hijacking of Sikh subjectivity, covertly making an ironic suggestion that Sikh politics has no association with Sikh society even though in commonplace practices, politics is overwhelmed with socially demarcated caste electorates. Third, he does not qualify the ideological objective for which he calls for collective action. It appears he is broadly urging for Sikh unity against the state for unarticulated political reasons. And last, he does not clarify the constitutive nature of organizing and leading an agitation except for perhaps addressing the beck and

* Translation and parentheses mine.

**Translation mine.

call of some unqualified political specter. Therefore, comments resemble a classic political narrative. The covertly implied layers of his appeal can be peeled by juxtaposing Paul R. Brass's and W.P. Hare's comments on routine modes of political expressions of Akali politics discussed above.

Kapur Singh in his essay Navan (New) Takht in this book, points towards a similar kind of political embezzlement induced by intentionally formulating deceptive impressions of Sikh doctrines. This essay was written when Sikh politics was busy in pressing its political demands through agitations during 1960's and amidst these agitations a demand for fifth Takht of Sikhs was politically raised. This fifth Takht was eventually established and inaugurated. He notes, "To the point I, as author of these sentences could understand, there is a difference between the strategy and (political) motive of this demand"*.[35] Analyzing the strategy he examines the way the demand for the Takht is put forward covertly through scriptural quotations and doctrinal guidance derived from quotes of from Guru Granth Sahib. However, questioning the political intentions, he notes, "What is the motive of this demand? The truth is that the underlying intention for this demand becomes exposed when we ascertain that the region of Majha (in Punjab) has Akal Takht and the region of Doaba has Takht Sri Kesgarh, and these regions have influence on these Takhts, which is an injustice to Malwa region. Therefore, another Takht must be established in Malwa"**.[36] Interestingly, since the inauguration of fifth Takht, most of the influential leaders of high political stature have been hailing from the Malwa region thereafter.[37]

Delving further into rethinking ethnic, cultural, and political conditions in which Sikh identity is (un)formulated not only defies our understanding of construction of collective political narratives, but also informs us of the dynamism in which cultural claims over social prestige are constituted from its elements, such as occupation of 'farming' or heroic images of martyrdom getting symbolically delineated to tribes of Punjab. This offers another way to think

*Translation mine.

**Translation and parentheses mine.

about the process of routing routine agitational politics that concurrently negotiates a trade-off between social structures, occupation of farming, religious symbols, and political demands of situations. On deeper excavation of intricacies of raw power politics and understanding the cultural patterns that have historically fortified social identities amongst Sikhs, it is easily notable that the entity of a 'farmer' and the occupation of 'farming' are not empty signifiers constituted from a void of cultural understanding. The intertwining of farmer and occupation of farming with castes are at the very heart of constructing distinct social identities in Punjab that reverberates its presence in Sikh imagination. For example, explaining the functions of caste in Punjabi/Sikh Society, Sewa Singh Kalsi notes, "A caste hierarchy manifestly exists in Punjabi/Sikh society in which the land owning Jat Sikhs are at the top. As they control land, they are the focal point of village economic and political life".[38] Similarly, Surinder Singh Jodhka notes, "The jats, the dominant agrarian caste, have been particularly known for the pride they take in their rural identity".[39] Similar accounts of communal identities, as informed by Kalsi, Jodhka, and other scholars[40], posit resurfacing of the repressed associations of political power with socially constituted caste structures. Of note is the reappearance of identities that are formulated, claimed, imagined, stabilized, and targeted, seeping deeper into the commonsense of the imagined communities through these culturally drawn claims.

Postulates of identity claims associating 'farmer' and 'farming' to Jats render an unwarranted access to Punjabi culture that displaces alternative modes of claims over Punjabi and ultimately Sikh identity. While apart from Jats, agriculture in Punjab is practiced by diverse caste groups including Kamboj, Lubana, Saini, Rajput etc., yet the common cultural understandings posit farming primarily as a Jat profession, pre-conditioning Punjabi subjectivity to infer a default binding between Jat identity and farming, while stifling claim over farming by non-Jats. These cultural narratives makes it difficult to associate claims of farming identity with diverse communities of Sikhs. The identity thus constituted reinforces its

roots in social, cultural, and political understandings to establish a system of social hierarchy and its implied structures of power. It is rather noteworthy to mention that most landless farming communities including peasants and laborers are Dalit Sikhs and are rarely identified as 'farmers' in common cultural narrations. For generations these communities, colloquially known as *Siris*, have been associated with almost all functions of agricultural cultivation, from sowing to harvesting, but remaining devoid of 'farmer' identity. In other words, there is a systematic displacement of landless laborers, peasants, Dalits, and many other non-Jat castes from the category of farmers in popular cultural imagination. The set narrative resembles a quasi-feudal pattern, where profession of farming is politically identified with feudal lords and not with serfs. The normative political expression considers all issues relating to agricultural economy as a default assertion of Sikh identity and Sikh struggle, while majority of farmers and farmworkers are practically displaced to make any claims over the idea of farming in cultural narratives. The idea of farming is thus a political construct, an issue of power, sutured with Sikhi that allows for a political seize.

Interestingly, the caste phenomenon circumvented through issues of agriculture and cultural narratives, propagating a sense of cultural heroism, has consistently haunted Sikh politics making a silent backdoor entry into routine power struggles. Building a narrative through available materials of culture, including the claims over farming and warriorship, produces thick web of thoughts and tradition that allow to organize a singular entity of power in the form of a Jat-Sikh. Following a similar logic in his description of *A History of Sikh Misals,* Bhagat Singh notes, "The Jat Sikhs were fighting arm of the community. By their tribal characteristics they were unamenable to a despotic rule, still more to a holistic foreign rule. They have always been nostalgically disposed towards their land and could never tolerate to part with it. When they were dispossessed of it and made to wander in the jungles or deserts it was very natural that they should try to come back to the lands which they and their ancestors had been ploughing for generations".[41] Striving for a fundamental unity of

Sikhi, farming, and warriorship under the symbolic image of Jat, these forms of cultural expressions make potent components of cultural materiality that rejuvenates Sikh energy with its internalized sense of identity. In other words, the cultural discourse among Sikhs fosters stabilization of internal social convictions through traditionally established folk sensibilities, that allows for masking and unmasking of identities in wider socio-political discources.[42]

Considering these mutations in identity politics, it is however deemed necessary in political circles to uphold an umbrella Sikh identity that provides shelter in situations of political fallouts, like a contingent measure, in case political emergencies become compelling to launch mass agitations. This unform Master Sikh identity renders a political role to glue the fractures of social identities, overshadowing diverse aspects of cultural life, and rendering a symbolic ground to imagine a majority-minority binary in national politics. It also allows for delineating a sense of historical resentment against an absolutist majoritarian state settled as an oppressor/dominant majority symbolized as a 'colonizer other' over the Sikh nationhood. However, internally within Sikhs, this conventional political narrative gets inverted upside down with the dynamics of distortions in social lives and predominant cultural practices. The 'colonizer' and 'colonized' get redefined based on the caste and power politics, rupturing the rationality of one nationhood.[43]

In light of the multitudinous nature of factors above, it appears that the discursive formation of identity accessible from the occupation of farming, genealogical inheritance of castes, and traditional ethos of Punjabi culture render a structure of power that becomes operational through oppositional form of routine Sikh politics. The inevitable enigma produced from the discussion is the definition of 'The Political' that infallibly remains elusive in theoretical enunciations of scholarly discourses. Sikh subjectivity continues to ride on two boats of self-identity - *Sikhi* and Caste, that constitute a constant production of history and historical imagination, enabling its formulation as objects of desire on

conditional basis. This allows Sikh psyche to flip different hats of identity that can render a politically intelligible and socially domineering discourse of power consolidation. This flipping also allows to obscure the inherent failure of agitational Sikh politics that short-circuits the conception of *Miri* alluding it to get mortified as an (un)realized recourse of political action which can become expressible in diverse ways. While imploring to overcome these routine political strategies, let me now switch to reincorporate the debate espousing for defining 'The Political' in a fully demarcated theoretical discussion.

Understanding *The Political* in Indian and Western theory of Governance

To delve further into the subject, it is vital to expand the canvas of our inquiry and explore the traditional Indian understanding on spirituality-temporality relationship. Ananda K Coomaraswamy in his book, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, gleans diverse philosophical resources to inquire into spirituality-temporality relationship in traditional Indian understanding. Drawing insights from scriptural and philosophical texts like Rigveda, Bhagavad Gita, Upanishadas, Brahma-Sutras, Jatakas, Nikayas etc., he infers a sense of marriage between the sacred and temporal dimensions of human life in Indian theory of governance. He notes, "Peace and prosperity, and fullness, of life in every sense of the words, are the fruit of the "marriage" of the Temporal Power to the Spiritual Authority, just as they must be of the marriage of the "woman" to the "man" on whatever level of reference".[44] Taking reference from Rig Veda (RV), he further discusses the modes in which this act of marriage between purohita (sacred authority), and the king (or sovereign authority) is solemnized thereby manifesting the sacred tie between spirituality-temporality in political praxis. "The "marriage" of the *purohita* (Saptagu, Brhaspati) to the king is referred to in RV X.47.1- "We have taken thee by the right hand", ...".[45] Further the purohita is the 'knower' representing the intellect, while the king is the 'doer' or executioner, representing the "voice of the intellect". The king

functions by his decree and authority to execute *Dharma* or the law of the divine and thus accepts the purohita as his bridegroom. "It is not with his hands but by his fiat or edicts that the king works. He is the "voice" that gives effect to the purposes of the spiritual authority, and thus does the will of God on earth".[46] Therefore, "the king's "divinity" is not "his own", not "this man's who sits upon the throne, but that of the principle that over rules him and of which he is, not the reality, but the living image, instrument and puppet".[47]

Underscoring the astrophysical reading of relationship between the *Sacerdotium* and the *Regnum*, Coomaraswamy examines the guiding principles of the conjugal relationship. In this relationship, the Regnum, he notes, "is not its own principle, but is controlled by another, the eternal law, the truth (*dharma, satyam*), "the kingship of the kingship"".[48] The marriage renders a stable framework of metaphysical coherence and meanings revealing an intelligible contextualization that demands an accountability from temporal authority and to avoid any negligence over its subjects. This renders a harmonious cooperation and prosperity of the society achieving homeostasis status within the society. "Among the synergies to which we referred it is, then, that of sky and earth (dyâvapṛthivī), the universal parents upon whose harmonious cooperation the prosperity and the fertility of the universe depend, that is chiefly taken to be the norm and archetype of all marriage, so that in the marriage rite the man addresses the woman in the words: "I am He, thou art She, I am Harmony, thou the Words; I am sky, thou art Earth. Let us, twain here become one; let us bring forth off spring"".[49]

Examining traditional philosophical texts through deeper investigations, Coomaraswamy highlights the constitutive purpose of the marriage to ward off death and famine that symbolize the fall of the state or temporal power. The symbolic structuring of marriage entails for sacrifice by the King (temporal power) to spiritual authority of the Brahmin (spirituality) and thereby ensures the prosperity of the kingdom. He contests, "It is by means of the divine marriage and the sacrifice that death is averted from the

kingdom".[50] Traditional Indian philosophy further warns of dreadful consequences in case the marriage between the spirituality and temporality turns into a divorce. The marriage postulates a demand to ascertain political accountability that could usher a sense of disillusionment and tyranny in case it ends into an annulment. "It is, indeed, already apparent that "what we call our civilization is but a murderous machine with no conscience and no ideals". (G. La Piana in *Harvard Divinity School Bulletin,* XXXVII.27). Such is the final consequence of the divorce of the Temporal Power from the Spiritual Authority, Might from Right, Action from Contemplation".[51]

While at its surface this argument may signal towards a subjugation of the temporal power (represented by the feminine subject of marriage) by the spiritual authority (represented by the masculine subject), yet the scale of the debate of this relationship is not fully demarcated by the metaphysical connotations attached to the marriage of bride and groom. Rather it further enumerates the connotations of the marriage as a temporal action that becomes further legible in ontological formations of being. This requires elaborating the possibility of self-determination of man as a conjugation of a spiritual body and political society, who represents the "City of God". "That man has two selves in a universal doctrine; these are respectively natural and supernatural, the one outer and active, the subject of passions, the other inner, contemplative and serene... That the inner and the outer man are the traces of two natures, sacerdotal and the royal, *in divinis* can be shown as follows: it is as the truth of or reality (*satya*) and as the untruth or unreality (*anṛta*) that Brahma enters into these worlds nominally and phenomenally...".[52] Just as a child is driven by his desires, likings, and dislikings, so is his Will dependent on and subjugated by base human passions. Self-will of such subject is not free and continues to venture into self-perpetrated slavery. Therefore, Coomaraswamy postulates to consider the marriage between man's inner self (sage) and outer self (king), to resolve the disparity between the two selves. He notes, "When this mystical union (*ātmamithunam*) of inner and outer man has been consummated, when the two fires that halted one another (Taittirīya Āraṇyaka

V.2.4.1-2) have been made one (*ekam bhavanti),* in this affectionate, unanimous, and cooperative marriage, then it can be said that "*This* self offers itself" (ātmānaṁ samprayacchati) to that Self, and that Self to this self".[53]

Temporal governance seeks to relay the inner condition of self-governance, which in turn is informed by knowing one's real self. "Thus the first and last of all man's needs is to "know himself": the "science of self" (*ātmavidyaā)* is the final term of all doctrine (*Chāndogya Upaniṣad IV. 14.1; Śvet, Up. I. 16, etc.*)".[54] This, in other words, underscores the importance of self-governance to discharge the judicious and ethical functions of temporal governance. Reflecting upon the modes of being and its relationship with individual liberty provides the avenue for accountability of human desires and passions. Therefore, the true liberty is marked with the becoming of a thoughtful being. "To "do as one likes" is by no means synonymous with "liberty", but much rather a subjugation to the "ruling passion" (*indriyāni)* that one calls "one's own"".[55]

Coomaraswamy's exegetical theorization appears to point towards a rather complex relationship of Indian theory of governance with the modern understanding of a secular state. The relationship is complex not simply because of the conceptual positions that are derived from traditional Indian resources on religion-temporal relationship, but, because the understanding of secularism has itself remained debatable and contestable in laying out church-state relationship. As we move our attention from Western conceptual understanding of 'secularism' towards Indian theory of governance, the debate on (post)modern epistemic and political concepts enter its grey area. On one end scholars like D.E. Smith, Rupert Emerson and Rajiv Bhargav debate for a classical understanding of secularism arguing for complete separation between the temporality (state) and spirituality (church), on the other scholars and philosophers like Craig Calhoun, Ashis Nandy and Jürgen Habermas etc., grapple with accepting morally high values of "living faith" in academic discourses.[56] Therefore, the debates on duality and antagonism between the immanent world and the transcendental world have come long way to our present

modes. Considering the possibility of imminent world as being devoid of religion and transcendental world as domain of religion, the demarcation of public-private domains with absence or presence of religion is inevitably contestable.

Of late, as I mentioned earlier, scholars have also started challenging the neutrality of secular domain contesting that secularism allows for a backdoor entry of religion into the public domain through a majority-minority divide. With rising discordance spearheaded by right-wing politics around the globe, which is also an emerging threat to the global orders, scholars have started issuing a charge sheet against the failure of secular nations in addressing religious confrontations. For example in her book, *Religious difference in a Secular Age: A Minority Report,* Saba Mahmood, argues, "... the modern secular state is not simply a neutral arbiter of religious differences; it also produces and creates them".[57] Saba contests that although, at its surface secular nations hold the responsibility to safeguard the rights of 'minority', but paradoxically these states contribute to accommodate the pressures of religious 'majority' at junctures of confrontation that acquire considerable public attention. She notes, "...I have argued that secularism as a statist project aims to make religious difference inconsequential to politics while at the same time embedding majoritarian religious norms in state institutions, laws, and practices. Secularity, in contrast, constitutes the epistemological and cultural ground on the basis of which religious claims can be authorized and validated".[58]

It is rather critical to note that Saba's arguments get informed against the backdrop of plight of religious minorities in secular societies. Hers is an inadvertent scholarly response to the politics of polarization that is finding deeper resonance in shaping collective psychology of religious and racial communities of the world today. Reckoning on the failed political implementation of secularism in its true contextual spirit, the new political order that draws on politics of fear of minority to mobilize and control majority's subjectivity for electoral advantages, has also raised the demand to stimulate a critical empirical investigation on the idea of Secularism.

However, scholars like Saba and Talal Asad, who I have discussed earlier, have failed to recognize that the problem of secularism is indeed a dispute of 'political implementation' of ideals of secularism and not of its 'conceptual validity'. The plight of religious minorities in secular societies is not because the state, in principle, is required to remain equidistant for all religions, but because of a skewed engineering of public perceptions for maintaining electoral success among majorities. Secondly, these discourses defer the basic philosophical question that demands a discussion on relationship between temporality and spirituality modulating within human consciousness. The scope of these studies, in other words, is delimited by absence of deeper investigation into ontological questions of self-consciousness. Therefore, these studies are by and large silent in presenting alternatives to secular *Ethics* that can be thematized in political principles or to offer any metaphysical ground to an alternate ideology that can replace 'secularism'. Lastly, the works of these scholars appear to not have focused on understanding the metaphysical ground of identity formation that make the idea of majority and minority palatable in wider public imagination.

Arvind-Pal S Mandair in his book, *Religion and Specter of the West*, takes this discussion further from where Saba and Talal leave this discourse. His work is one of the rare Sikh accounts that has engaged with the subjects of Secularism and other elements related to theories of governance. He undertakes an interesting analysis of Hegelian philosophy, particularly his ontotheological matrix and the concept of *Aufhebung* to highlight the difference and progression of Religion and History among different races. Exposing the underlying conception of Hegelian classification of religions based on ontotheological diagram in which every religion was assigned a position considering its stage of rational development, Mandair renders an account of Hegel's classification and his suturing of religion with history that formulates religious identity. Mandair maintains that the world view thus constituted has an invisible relational center, that on the surface appears to be neutral, but internally had unlimited power of calculating and assigning

positions to various constituents (religions) on Hegel's map. This provides a coherent structure to compare religions based on their history, theology, and their relative scores of rational progression, bumping into each other to postulate multiple origins of mankind based on their conception of God. Hegel's diagram, according to Mandair, pointed towards a future of absolute rationality led by most advanced religion in the history of human race-Christianity.[59]

While evaluating the possibility to resolve complex political problem ensued within implementation of Secularism, let me try to examine a few more productive dimensions before I delve into the Sikh understanding of temporal-spiritual relationship. Charles Taylor in his comprehensive work *A Secular Age,* probes into the process of secularization that involves the history and historicity of the emergence of a modern secular nation state informed by the historical events following the renaissance period in Europe. He examines the underpinnings of intellectual movement, shifts in the domains of arts and architecture, and the comprehensive political projects undertaken with the advent of humanism that posit to reorder societies by setting limits to participation of religion in temporal domain. Religion, in this historical discourse was reevaluated and believed to be responsible for taking society terribly astray from a rational discourse disabling human understanding of its natural capacity to rationally understand the world one lives in. Therefore, it was proposed that European societies needed to reconsider different possibilities by reflecting upon the rational discourse to determine a church-state relationship that was adequately functional as the world transformed itself from a system of medieval empires towards modern nations. This reordering fatefully decided the course of the erstwhile 'enchanted world' gradually reengineering and modulating its socio-political conditions leading to its disenchantment. Taylor notes, "So we disenchant the world; we reject the sacramentals; all the elements of "magic" in the old religion. They are not only useless, but blasphemous, because they are arrogating power to us, and hence "plucking" it away "from the glory of God's righteousness'".[60] In other words, this reordering initiated with the age of humanism

that enabled a thought process to reject any goal of human life beyond human flourishing thereby truncated any allegiance beyond human flourishing.

The advent of humanism led to a shift in (re)imagining world as an organized, self-contained, and complete entity in its given form. Resetting the relationship between the state and religion, led to imposition of external boundaries in religious sphere. The accountability of maintaining a public order, education, and economic flourishing was now considered essentially a state responsibility. Setting up of democratic institutions to deliver the idea of welfare state, self-governance, and equitable justice was essential for national consolidation. A good order of civility was propounded to be vital feature of modern society preferred over the good expression of piety.

The emerging discourse on secularism in due course, expanded its horizon beyond church-state relations to unveil diverse possibilities within the public-private domains. It invariably melted into contextualization of a personalized sense of selfhood that further allowed for its foregrounding in the domain of cultural studies, nationalism, history and historicity of religions, construction of personal identities, and relation with power and ego. The initial demarcation of religion as a private affair underscored its significance as an idea insisting for an internalization of moral control. Meanwhile, the modes of return of religion in public domain has evoked cultural response in identity construction constituted to define the meaning of selfhood. This is a kind of 'confluence' between public domain of secular state and private sense of identity conjuring the involvement of power politics to become personalized. As the construction of selfhood through a personalized sense of identity becomes expressible in public domain, the 'short-circuit' of this confluence often flares up into violent clashes of identities, which are not primarily restricted to religious identities but are metamorphized into other forms of identities that rely on religion as 'one of its' ingredients. The expression of identity-based violence challenges the power of

secular state on one hand and reaffirms a deadlock between religious expressions on the other.

However, at this stage, I would want to argue that the secular domain remains blind spotted to take note of these other forms of identities like regional, lingual, cultural, ideological, national, or genealogical etc. into its discourse, and this exposes its vulnerability to insufficiently handle the world order. The question of identity informs and nurtures ideological perceptions thereby fostering group solidarities. Elements of identity that get overlooked in secular theory of governance are fluidly exchanged, transformed, and negotiated with constant ideological transactions. However, one of the most resistant elements that remains consistent in identity construction is one drawn from the idea of an A priori self, that relies on the genealogical inheritance of the subject. Travelling through the blood line, the identity of one's inheritance that Lakhvir Singh calls 'bio-power' in his article, *Understanding the 'Conductive force' in Sikh Praxis* in this book, allows to conceive the idea of the race seeking to imagine one's self as a community that requires personal sacrifice to establish a homogeneous society. This in Judith Butler's words causes a "disorientation of desires" that would "consist of the fact that my own desire is never fully or exclusively my own, but that I am implicated in the sociality, if not the potential universality, of my desire in the very acts by which I seek to preserve and enhance my being".[61] 'Enhancing of my being' provides a potent plausibility in identity politics of our times accounting for radical interpretation of religion as my religion and therefore, my identity and my selfhood gets inadvertently identified through the idea of my race. This idea has gained traction in the recent expression of identities of our times. The traction of religion as a race gets enhanced with the bio power that gets contextualized in genealogical inheritance, while racism and racialization are increasingly getting appropriated to enjoy the political tensions often getting misinterpreted and misinformed as confrontation between religions.

The dangers of personal identity driven from the idea of race

remain indeterminately 'blind spotted' in theorizing secularism. Therefore, this idea of race does not get properly conceptualized in Secular theory leading to its inability to underline the shift of the religious discourse from the domain of piety to that of power, ego, and selfhood. This as Mark Juergensmeyer notes is, "The irony of the modern idea of religion... (is) much narrower than that, consisting of the doctrines and communities that have been marginalized by the secularism and that in some cases seek revenge"*.[62] Adding on to Mark's observation, I would suggest that the idea of religion is not narrow through its secular definition, but also because the idea of secular is itself narrow enough to deal with diverse forms of social constructions. I shall briefly discuss this further, later in this introduction.

Although, scholars propounding for liberal democratic values have overwhelmingly advocated for establishment of pluralistic societies open to a dynamic exchange between religions allowing for their cultural flourishing. But I believe this is perhaps an overly simplified idea that needs to be developed further to become politically palatable for socio-political constructions of our age. The idea of the race has dreadfully been drawn into basic human drives like the fear of self-loss, libidinal enjoyment in communal associations, desire to assert power and human will, drive to draw inner pleasure in demonizing the other to establish one's self etc., getting buoyed to express a full scale dominance of raw emotions and passions that fortify a homogeneous uniformity in modern national imaginations. The senseless hate for the other, that Žižek discusses, has gone beyond any ideological reasoning leading to a strange kind of nihilation of value systems by "asserting the speculative identity of these 'useless' and 'excessive' outbursts of this violent immediacy, which displays nothing but a pure and naked ('non-sublimated') hatred of the Otherness, with the global reflexivization of society."[63] Therefore, the crisis of the age is not merely of its political nature, rather it is the crisis of the self, a void of self-alienation filled by drawing sadistic pleasure trying to reestablish one's own meaning through destruction of the Other

* Parentheses mine.

that in Žižek's terms is a propensity "of Id-Evil" . "Id-Evil thus stages the most elementary 'short-circuit', in the relationship of the subject to the primordially missing object- cause of his desire: what 'bothers' us in the 'other' (Jew, Japanese, African, Turk) is that he appears to entertain a privileged relationship to the object - the Other either possesses the object-treasure, having snatched it away from us (which is why we don't have it), or he poses a threat to our possession of the object."[64]

To counter the mindless destruction of the Other, Žižek advocates for more active engagement of hatred with 'counter hatred', instead of a 'passive' alternative of pacifying hatred with tolerance. "The way to fight ethnic hatred effectively is not through its immediate counterpart, ethnic tolerance; on the contrary, what we need is *even more hatred*, but the proper political hatred, the hatred directed at the common political enemy", he notes.[65] This suggestion may be a valid political insinuation, but the net result provides only a substitute to defer basic passion of hatred with a counter force of same passion. In other words, countering passion with greater passion to implore a mutual respect of the Other may potentially provide deterrence to circuitous cycle of wasteful emotions, however, it does not render or even seek to render any resolution to this basic drive of antipathy of the other in any higher ideals of human life. The dialectical reading of the human passions where both the thesis and antithesis of extreme shades of same passion (instead of imploring a counter passion) harbor no pull to escape the currents and countercurrents of history into any higher metaphysics. This is where, I would suggest, lies the scope of revisiting the domain of politics to redefine *The Political* into meta-political debate on the theory of governance.

Unwinding Marriage and Divorce in Political theories of Governance

Before I go ahead, let us recollect the information and the perspective developed thus far. In this Introduction, I have firstly elaborated the eccentricity of routine politics, with particular reference of Sikh politics, that has created a demand to productively

grapple with the generative principles that define *The Political* (*Miri* in Sikh imagination). My arguments above point towards a tendency in routine Sikh politics that seeks to efface the demarcation between *Politics* and *The Political*, causing a deep confusion among Sikh masses to understand the doctrinal significance of Akal Takht and to conceptualize the relationship between temporality and spirituality. This subjective effacement of boundaries (between routine politics and the Political) helps to reconcile political practices that facilitate a hegemonic political control over Sikh subjectivity and allows for colonization of Sikh institutions by the political class of Sikhs. Through this specific study on Sikh politics that evokes the institution of Akal Takht, I have also tried to elaborate a continuous exchange between political and cultural currents that render a system of control and foster the dominance of tribal cultural power to prevail as a central force in Sikh politics.

In the second step, I have delved into different theoretical discourses on relationship between the sacred and temporal domains of life. The Indian theory of governance, that I discussed above from the works of Ananda Coomaraswamy, espouses for a marriage between the temporal and the sacred dominions of life. This position embraces the demands to reinforce a system of accountability on temporal authority, foregrounding the possibility of course correction in political domain, in case the temporal authority fails to execute higher contemplation into political action. Therefore, translating this metaphysical relationship in his political praxis, the King or the head of the state is accountable to the Purohita, who, if required, regulates and corrects the working of the King to attain a state of *svarāj from anyarāj*.

On close reading, three implied assumptions surface as being functional in this metaphysical equation. First, the duality between the temporal and spiritual domain underwrites the two shades of self; "the natural man and the divine man". The temporal authority, represented by the natural man, is required to surrender to the spiritual authority, the divine man or sage, pointing towards a sacrificial rebirth of a divine being. This proposition sets a

hierarchical relationship between the two selves or two domains, that are represented in the King and the Purohita, who navigate the course of discursive temporal praxis. In case the marriage between the Purohita (symbol of wisdom) and the King (symbol of deliverance of wisdom) breaks apart, it leads to a dreadful breakdown of well-being of man and the kingdom (symbolized by draught and famine). Second, this conceptual ground offers to constitute a city of God, that in its temporal manifestation signals towards an unrealized higher project evolving into a metaphysical fantasy. The well-being of the state and its subjects necessarily demands the sacrifice of parochial human desires, essential to elevate natural being to a mindful being, for completing the loop of human life into a sage. The implied suggestion demands to consider the evolution of an ideal being, organizing the self of human subject in accordance with that of a sage, nevertheless, neglecting the participation of pulsating vibrance and creative expression of life in its unfolding and historicization. In other words, these suggestions, emphasize central teachings of Indian modes of governance that posit a transition from a hegemonic philosophic structure (dynamically renewed and recreated) towards an ideological structure, which is static, defended, and mortified to present an absolute idea of pure self and divine state or city of God. Third, the duality between the temporality and the spirituality gets resolved in their mystical unity incorporated in the blissful state of marriage. However, the sovereignty of the Purohita (the real sovereign) over the King (a Sovereign who is accountable to Purohita) silently signals towards an underlying binding of seat of power and authority with an idea of divine rights of inheritance. In temporal materiality both truth (of scriptures, morals, religion, and wisdom) and its meaning are silently inscribed to the very body of the authority that owns the definition of truth, which by default is the body of the Purohita. The historical unfolding of this body of authority leads to formidable usurping of power, pointing towards an implied understanding that the Purohita (who manifests man's sense of wisdom/power and reason) should remain an unpollutable historical entity within the temporal domain.

Purohita belongs to the realms beyond temporality and is therefore rendered with divine immunity such that any critical evaluation by the subjects lower to his spiritual stature and moral authority gets debilitated. This signals for embeddedness of a degree of racial purity of divine inheritance delving itself into a temporal and historical unfolding of divine rights with their respective incarnations into the Varna system. For absolute gratification of upholding the sovereignty of the king it is paramount to uphold the sovereignty of the Purohita. To do so the King is required to pay his dues as alms and sacrifice to the priest (Purohita). Quoting from Śatapatha Brāhmana, IX.3.3.15-16, Coomaraswamy notes, "For unless the king fulfills his primary function as patron of sacrifice (*yajamāna*) the circulation of the "shower of wealth (*vásor dhārá*), the limitless, inexhaustible food of the gods" that falls from the sky as rain and is returned from the earth to the sky is in smoke of the burnt-offering will be interrupted."[66]

Therefore, against an anticipation of formidable state of a realized freedom of one's inner self arising from an extraordinary fusion of metaphysics of spirituality and temporality, the theory of marriage between the two domains would rather lead to express an inexorable social structure manifested in racial inheritance. Besides, a critical contestation that is notable is the (in)direct positing of one sovereign authority in both spiritual and temporal domains - The Purohita.

In contrast to this marriage between the spiritual authority and temporal power in the Indian theory of governance, there is a separation between the State and the Church in Western secular theory of governance, that I have, thirdly, argued above. Advocating for this separation D. E. Smith notes, "By the separation of church and state the coercive power of latter could not be used to enforce religious conformity... By refusing to identify the state with any particular religion, the equality of individual citizen and equal protection of all faiths are secured and confirmed".[67] The constitutive nature of this metaphysical separation between the church and the state reverberates widely in

the formation of a modern self-identity. Drawing upon the philosophical and historical discourse, Taylor highlights the "changes in self-understanding connected with wide range of practices", peculiar to Western civilizations, "that converged and reinforced each other to produce modern self-identity".[68] This preconditioning of modern self-identity, according to Taylor, also sets the undertone to surmise the boundary of religion within the secular domain as a private affair. A similar observation is made by Jośe Casanova while problematizing the impact of secularization of societies. He notes, "The very category of secularization becomes deeply problematic once it is conceptualized in a Eurocentric way as a universal process of progressive human societal development from "belief" to "unbelief" and from traditional "religion" to modern "secularity"".[69]

Attending closely to these inner and outer dynamics of secularism, there are four important lessons that can be drawn at this stage. First, as drawn from the works of different scholars, it can be safely inferred that idea of secularism is a Eurocentric Western construct seeking to produce a divide between the secular state and the religion that demarcates public-private spheres of life. Observing the conceptual logic that allows for this separation in western secularity, Taylor notes, " the history of the term "secular" in the West is complex and ambiguous... from the foundation of this clear distinction between the immanent and the transcendent, there develops another dyad in which "secular" refers to the what pertains to a self-sufficient, immanent sphere and is contrasted with what relates to the transcendent realm (often identified as "religious")..."secular refer to the institutions that we really require to live in "this world," and "religious" or "ecclesial" refers to optional accessories, which often disturb the course of this-worldly life."[70]

Second, while the tension/binary/divorce between the secular and religious sphere did help in segregating the temporal and spiritual domains, it did however, delimit the role of religion in a secular state. Drawing upon the assumption that religion and religious sensibilities pose a threat to public order, the state as a

neutral arbitrator is allowed to mediate, authorize, and decide how and how much religion could be permitted in the public domain. The assumption of a self-proclaimed authority sutured to its public responsibility underwrites a conceptual logic for a secular state to render a system of control over religious sphere. Nonetheless, as the institutional framework of secular state seeks to establish an increasingly secular world view, it espouses to strip religion of its ability to produce rational meaning based on active reason. For example, taking note of an implicit background recommendation to students in social science research, Elizabeth Shakman Hurd notes, "They are taught to avoid religion, the domain of supernatural, superstitious, otherworldly, metaphysical and so forth. This encourages social scientists to approach religion either not at all or as a particular emotive (as opposed to secular rational, and universal) dimension of politics alongside others such as gender, caste, and (at times) nation".[71] In other words, an unarticulated access rendered within institutional setup of secular domain circuitously intervenes in the domain of religion and dictates its terms in the formation of Self. Secular theory, therefore, espouses to underpin one sovereign authority - The State.

Third, reconsidering the theoretical logic of secularism, it is becoming implicit that perhaps the secular discourse concentrated heavily on domesticating religion in public space and went too far on defining the sphere of religion, while ignoring how capitalism and racial identities (that I shall discuss briefly in last point) took over the empty space left by religion in public domain. Therefore, although the specter of religion was repressed in the critical political discourses with the adoption of liberal-secular-democratic order, it was the specter of the capital that was left unbridled, leading to the concentration of excess power in (non)political sphere. "The spectral logic of capital" notes Žižek, "determines what goes in social reality". He further notes, "This gap is palpable in the way modern economic situation of a country is considered to be good and stable by international financial experts, even when the great majority of its people have a lower standard of living than they

did before".[72] Reapproaching Žižek's observation from another direction points towards the uncanny progress of the capital unfolding in the emergence of a business tycoon Donald Trump as the President of the United States. His rise is also accompanied with a switch in mode of global politics turning out to become busier with diversionary tactics pitching ideologies, cultures, religions, regions, and workers against each other, to maintain a so-called 'public order' demanded by 'The Capital'. The ripple effect of a 'political-capital nexus', symbolized in the rise of Trump and also observable in many post-political world economies, brought the traditionally political discourse on the future of secularism to a virtual halt, which was perhaps unconceivable a few years ago. The emerging dynamics have also imposed a serious challenge to teleological speculations that premised to conceive and resolve the history of capital in classical 'Communism' or more recent 'Globalization'.[73] Simultaneously, the nexus has also forced its limits to the idea of welfare state propounding to denote that a welfare state often produces unproductive citizens.

Not only has the changing political turf impacted the political order of our age, the undercurrent of the progress of capital has also rewritten the constitution of being, filling the abyss of religious piety with an infinite desire to pursue vertical socio-economic mobility. Embodying the idea of human dignity, it has produced an ontological drive to become economically productive member of the society and therefore, a dignified human. The capital, in such circumstances, is acting like a Master Signifier positioning its role in the domains of politics, constitution of being of a modern selfhood, and redefining the social relations and tensions in which one is bound to enact in temporal world. It is indeed time to reflect upon what has been left behind in defining the secular, which perhaps is not entirely sufficient in building un-religious societies and non-religious beings leaving human life at the uncanny political force of the Capital.

As I delve into the fourth point, let me attempt to answer a question. What permits the emergence of diversionary polarizing

politics to become operational or rather successfully evolve in secular democratic nations across the globe? On questioning the fundamental misfunctioning of secularism that leads to a breakdown of democratic liberal order in political situations draws one's attention towards the blind spot of 'identity', particularly racial identity based on genealogical inheritance, to become reactively active in political domain. Reaffirming the possibility to imagine majority-minority divide that facilitates electoral success, the identity politics has allowed for delineating ideological reification in politics and manipulation of (false) consciousnesses that have become expressible in public-political domains. Once again, this signals a weakness in investment of almost entire energy of secular polity to manage and tame the 'unbridled nature of religion', while letting loose on checking the formation and clash of other forms of identity that capitalizes on religion as an ideological apparatus usurped in raw power politics. The question of cultural, lingual, ethnic, and most significantly genealogical identity (in terms of races) is left ignored in theoretical discussions of the formation of the secular, leading scholars to question the fundamental validity of secularism as a political ideology.

The discussion above has enabled me to ask another question at this stage. In wake of the fundamental issues in both a marriage between the temporal and spiritual authority leading to the absolute authority of Purohita and a divorce between the church and the state leading to rise in polarizing politics as a diversionary tactic (that can ward off critical review of a capitalist elite and manage to demonstrate the political power of capitalist state) - Is there a possibility of a third way that can harmoniously construct an alternative by leveraging productive shades of both systems of governance and reconstituting them to overcome their inherent flaws? Glossing over the concepts and practices developed thus far, I consider the possibility of reinventing the avenues of politics and *the political* that glean from the temporal-spiritual relationship in Sikh metaphysics. Revisiting a conceptual terrain to discuss *Miri* as the next alternative to define 'The Political', let me take a turn to

discuss the possibility of next encounter of Church-State relationship that can be drawn from Sikh doctrines.

Akal Takht: Revisiting *Miri* in Political Imagination

To examine spirituality-temporality relationship through the prism of Sikh doctrines, Sikh scholars have frequently relied on the following quote from Bachittar Natak of Dasam Granth.

> *"Those of Baba (Nanak), and those of Babur,*
> *God Himself maketh them both.*
> *Know the former thus: as the King of Religion.*
> *Understand the latter thus: as the secular king.*
> *They who fail to render that, what is due to the (House of) Baba,*
> *The minions of Babur seize them and make exactions upon them.*
> *And inflict severe punishments upon such defaulters.*
> *In addition, their worldly goods and property are looted and taken away".*[74*]

Commenting on this quote in context of spirituality-temporality relationship, Kapur Singh notes, "The Guru does not assert that this perpetual dichotomy and antagonism of the Church and the State must be resolved, or even that it is capable of being resolved, by the suppression or subjugation of one by the other; rather he appears to recognize their eternal antagonism and character and in this antagonism sees the hope and glory of Man, the social and political context in which the Sikh way of life is practiced."[75] Kapur Singh is aptly arguing for considering the independent nature of the domains of spirituality and temporality that are symbolically referenced in the quote as Baba (representing the Church or spiritual domain) and Babur (representing the State or temporal domain). Besides, the word antagonism used here is not in the typical sense to reflect antipathy or hostility between the two domains that can tantamount to a sense of tension between Guru Granth (as representative of spirituality) and Guru Panth (as representative of temporality) in Sikh metaphysics.[76] I think Kapur

---

* Translation Kapur Singh.

Singh is implying that the two domains are mutually exclusive and is simultaneously emphasizing that both domains are sovereign entities. However, as we note, after declaring the sovereign status of both Baba and Babur, the very next proclamation in the quote from Dasam Granth states, "God Himself maketh them both". This proclamation is positing towards a common origin of spirituality and temporality in God to whom the two belong. Jasbir Singh Ahluwaila in his essay *Sri Akal Takht: The Doctrinal and Historical Perspective* (published in this book) carries the argument further and renders another plausible exegesis to the same quote. "Says Guru Gobind Singh: The spiritual State (the House of Baba Nanak) and the temporal State (symbolically referred to as the House of Babur) are both *a priori* institutions (as creations of God). Those who do not render unto the spiritual State what is due to it, that is, those who do not abide by their allegiance to God (and defying Him turn to the worldly State instead), suffer at the hands of the worldly State itself.", he notes.[77]

The arguments propounded by Kapur Singh and Ahluwalia present a mutually exclusive status of Spirituality and Temporality in Sikh metaphysics. Interestingly, the relationship between the Church and the State proposed by both scholars offers an uncommon (in)coherence both with the western secular (that demands a complete divorce between church and the state) and the Indian theory (advocating for marriage) of governance. However, is it possible to solicit both a marriage and a divorce simultaneously? Sikh doctrines, as argued by Singh and Ahluwalia, not only precisely points towards the possibility of such relationship by taking a third view leading to recognizing a sovereign status of the Church and the State, but also asking to consider the common origin of temporality and Spirituality in 'God'. This creative possibility enables the dialectics between the Church and the State to operate in material world synthesizing a higher ideal which Kapur Singh calls 'hope and glory of Man'. Simultaneously, with God being the creator of both domains, the dialectical synthesis of history remains undefined in terms of its purpose and is devoid of any teleological or ideological thrust.

History in Sikh understanding is synthesized with creative nature as the Akal (timeless/eternal) form of history is touched upon being's action in history. Therefore, the human action is history is both historical and metahistorical in its formulation. Besides, recognition of dual sovereignty ruptures the absolutizing tendencies of One (ideological) Sovereign that would implore subjugation of one domain to the other - either of the Church/ Purohita/Spirituality to the State/King/Temporal power or vice-versa.

So, how can the paradox of accepting the divorce of two sovereigns concurrently entail accepting their union in a marriage? To address this question especially considering the proclamation that God is the creator of the two domains, a clarification regarding the basis of the two domains is in order. Temporality, to my understanding, encompasses history and historicity of human experience and records ego's action in time and space for temporal experiences are modes of expression of human will and worldly action. Spirituality, on the contrary is the domain of human consciousness and not of ego that is creative in its higher essence. It is the timeless nature of the human consciousness that intervenes in the flow of history rupturing its dialectical nature by releasing its Akal nature. It is an activity of mind beyond the bondages of time and space and therefore of what can be realized as pure thought.[78]

With this elementary demarcation of temporality as a domain of human ego's action in time and space and spirituality as an eternal experience of opening of consciousness, human realization can be divided into – "historical" and "meta-historical" realms. By "historical" realm I mean the domain of individual, social, and political praxis in our understanding of the world. The world as we know, is not an empty signifier or a collection of arbitrary mass dumped into history. Nor is it a teleological world directed towards a material/metaphysical purpose. Rather, it is an active domain with dynamic interaction of diverse forces that articulates history through interactions of selves and egos struggling for self-realization. Within the process of unfolding of history, rather

histories, diverse forms of universalities and particularities get synthesized, enumerating dynamic exchange of ids and egos that act and react with and within the world, producing historical, lingual, cultural, political, social, ethnic, and racial particularities. Perhaps, Ahluwalia's signal of 'suffering' at the hands of the worldly state by rejecting any allegiance to a higher authority (God) entails to induce possibilities of clashes of egos and identities in different forms of historical action. While understanding historical realm, the duality between temporality and spirituality becomes demarcated with metaphysical boundaries expounding for their sovereign status.

In other words, 'the absolute' produced in worldly experience by displacing the entity of God is liable to its self-erosion in temporal domain. Nevertheless, the historical consciousness, as Reinhart Koselleck notes is constituted both with "dynamicity" and "staticity" causing repeatability of experiences in the dynamic movement of its age. In his essays in *Sediments of Time*, he identifies the element of 'repeatability of experiences' which historians tend to seek as evidential proofs for empirically connecting the sequence of events. "Many structure of repeatability exist that reach far beyond a single generation, as well as beyond any form of generational succession that can be experienced firsthand, that is, where generations can communicate with each other face to face", he notes.[79] Repeatability of experiences, as proposed by Koselleck, stimulate a replay of static elements of human nature like that of empathy, ego, piety, fear etc., that can indeed act on the surface of diverse forms of matter in history with different modes of self and collective expressions. Counting the objective core of facts in narrating events as they take place, elements of experience also recollect individual and social wills, desires, norms, behaviors, apprehensions, ambitions, ethos, and other elements of cultural subjectivity adding organicity to historical unfolding. This organicity is articulatable not only through listing of objective facts of history with different elements of experiences but can also be refreshed in human memory through fiction and poetry adding flesh and blood to pulsating form of history within one's

consciousness. The idea of history that accumulates human experiences gets fostered with the telos of full realization of self-consciousness of man and society that often gets constituted with what Žižek calls "phantasmic filler" manifesting its ideological forms like that of communism, nationalism, humanism, etc. Sikh theory rejects any such historical closure, through the active role of double sovereignty in Guru Grantha and Guru Pantha in historical realm. In Sikh metaphysics this dual nature of history is dynamically acceptable in *Miri – Piri* domain that is instituted in Guru Pantha and Guru Grantha, both of which are sovereign entites.

Further, the constitutive nature of one sovereign as has been advocated with the idea of Leviathan by Hobbes or of Purohita by Coomaraswamy, posits towards establishment of an absolute entity that is superior both in its power and its reason. The idea of one sovereign has been functional both in Indian and Western theory of political governance for a reasonable age in history. However, according to the Sikh doctrines, the ideal of one sovereign cannot become expressible through a historical being or a state institution, or even a metaphysical ideology which are all forms of temporal entities. The one sovereign is meta-historical and cannot be qualified with its historical capacity or material determinacy, its presence, or its "yes-ness". The one sovereign is elusive to human understanding because it is self-illuminative (Saibhanga). Therefore, the one sovereign is qualified through disqualification of its material attributes like that of fear (bhau) or envy (vair) or temporal manifestation of symbol (moorat), or that of life after death (junee). The absence of these attributes posits for non-materiality of the One being - God. Displacing God as the one sovereign entails human mind to establish a solid material (or metaphysical) entity that manifests the conceivable and material form of 'the absolute'. Departing from the material absolute, the Sikh alternative is, nevertheless, an infinite superrational, not produced through lingual consciousness but creatively expressible with the opening of human intellect stimulating mind to reflect and relate with the unknown and indescribable realization in rational human

consciousness. Any form of materiality (physical or meta-physical) of this absolute in lingual consciousness would reaffirm the attestation of one's self-image. In Sikh doctrines, this attestation is the root of being of a Manmukh (self-attested mind), an unrealized worldly being, a slave of desires, drives, and worldly passions. Overcoming the sense of self-attestation, Sikh philosophy encourages a Manmukh to transcend the experience of death (self-loss) to realize a state of eternal unity with the Guru's Shabda and in doing so assume the state of being of a Gurmukh (Guru-attested mind).

Broadly speaking at the meta-historical level, however, the duality between spirituality and temporality gets resolved with the proclamation of God. In Sikh doctrines, there is perhaps no reason to demand a discourse that grapples with the existence of God to be established through human reason. God is *a priori* to structuring of historical, lingual, and social consciousness and therefore, to human reason. In other words, no proof is required to be furnished to establish God's existence. God is given to exist without any preconditions of empirical testimony. Nowhere in Sikh doctrines do the Gurus provide an ontological evidence of God's being, rendering a productive foreground of meta-historical realm in God's "no-thingness".[80] Sikh Gurus have consistently stressed the conception of formless God that gets repeatedly conveyed in many shabdas of Guru Granth Sahib. The union of two domains in God is also notable in the term Akal Takht (Timeless Throne) or Akal Bunga (Timeless Abode) signaling towards the similar paradoxical duality in which a temporal (timebound) entity of a Takht or Bunga is tied to the unbounded timeless/eternal entity of Akal.

From a philosophical perspective Sikh relationship with spirituality and temporality renders new ways to engage with dialectics. The dialectical relationship in Sikh understanding is not merely historically produced from the duality of thesis and antithesis of ideological positions. Considering the duality of thesis and antitheses in historical expression renders a rational yet temporal meaning to classical understanding of dialectics. Considering both thesis and antithesis in historical understanding

as finite entities in a state of ideological tension, the synthesis is also an expression of historical finitude. However, in contrast the synthesis that reveals from the duality between spirituality and temporality propounds an engagement of finite temporality with infinite spirituality, navigating the expression of history towards its meta-history. This is perhaps the reason that after declaring the house of Baba and that of Babur, the Guru's next pronouncement is for their synthesis in the entity of infinite God. This pronouncement overcomes the dialectic of temporal conditions that get revealed in history and which are reinforced for human understanding through inscription of patterns of their rational consistencies. Sikh mode of dialectics is creative in its meta-historical engagement enunciating infinite possibilities of engagement of human reason and consciousness with Sabda. These engagements also unravel the expression of infinite 'possibilities yet-to-be articulated' before these are even enunciated in language and experience. The infinity of historical possibilities is open 'be-coming' of time and space that remains pulsating in consciousness of temporal potentiality of human experiencing. So, experience of consciousness is not merely mind's travelling in future towards an ideological fantasy, but in the stillness of its infinite opening towards its higher potential.

In other words, the tensions between mind and body, or reality and metaphysics, or idealism and existentialism are persuasive contestations of historical realm of human under-standing that are implied to remain philosophically inconclusive. However, for a meta-historical discourse their higher possibilities remain open to mutual exchanges. From another perspective, the above dualities are produced in relative understanding that renders what Gil Anidjar calls "lexical integrity" in different theological and political discourses. This lexical integrity remains vital for empirical investigation that reaffirms the difference or 'constitution of enemy' (theological or political), rendering an unbreachable proximity to difference.[81] The constitution of enemy, as Anidjar argues, gets intertwined with the way theological-political domains are complexly thought and approached, causing deeper indentation

in the construction of racial ethnicity and its politics. This can also be accounted for bifurcation and symmetrical understanding of tension within the dualities like temporal/spiritual, priest/king, Church/State etc., which belonging to the discursive spheres of historical realm get enunciated with their dual sovereignty, which is Guru Grantha (representing the Spirit of Shabda) and Guru Pantha (representing in the physical entity of commonwealth) in Sikh modes of underpinning religion-temporal relationships. Ontologically the self-hood thus formulated is understood as "being-with-oneself-in-the-other", where the other is none else but God.[82] The contestations of religion's authority over the state, or state's authority over religion, arise from the violation of one by the other causing subservience and despotism of either of the two domains. The subservience-despotism relationship here is not merely of an (mis)understanding of their independent modes of representations and existence, but that of an inbuilt constitution of the hierarchical modes that outbursts in racial inheritance in case of the Purohita, and in structural deficiency in case of the secular democratic institutionalization.[83]

Routine politics of Sikhs, which I discussed earlier, posits towards diluting the idea of dual sovereignty and struggles to overwrite it with establishment of an onto-theological entity that fuses religion (*Sikhi)* with politics. This rewriting of theoretical framework is expounded by galvanizing Sikh identity with ethnicity, language, race, and the idea of nationhood to assert a unique cultural particularity of Sikhs. Routine Sikh politics produces a strong centrifugal force over Sikh subjectivity, shrinking Sikh imagination that consistently represses Sikh universality, espousing to redefine itself as a cultural community in the form of a nation.[84] The persistent calibration of *Sikhi* with sense of nationhood is a political move that fosters the fear of loss of identity along with a systematic production of anxiety to fortify political power. Bridging the gap between *Sikhi* and power politics, as Žižek says renders a "phantasmic filler that covers the void of subjectivity providing for semblance of being" in recalcitrant calibration of political optics.[85] Providing a phantasmic filler, that gets

internalized with routine political narratives implant cultural celebration of "warriorship" established into a symbolic framework, which the Sikh Guru's have dismantled on different occasions like the famous dialogue of Guru Gobind Singh with Dalla. Nevertheless, to foreclose the gap between symbolic history and spectral history, political narratives persist on filling the gaps between historical trauma in the past, dangers to *Sikhi* in the present, and the golden fantasy of Sikh nationhood in the future, binding political anxiety with a personalized sense of identity.[86]

Similarly, on taking a closer look at the modes of right-wing politics invoking religion in political arenas, it becomes implicit that these expressions of religion are not espoused to draw any rational or spiritual understanding for rewriting political ethics, but for achieving exactly the opposite purpose of reinforcing a discrete rigidity that can delineate political control over the spirit of religion and destabilize its natural constitutional sovereignty. By drawing a counter narrative of a strictly secular position that calls for disavowal of religion in public space, religion gets conditioned to a status of practical muteness. In both cases, religion becomes a subset of politics allowing for its tactical dislocation outside the very possibility of its sovereign authority enabling politics to conveniently switch it 'on' or 'off' to address political urgencies. This has allowed for religion to remain a specter of politics that can overreach its political possibilities by arousing public sentiments for electoral advantages. Yet, the rational and ethical essence or the productive dimension of religion in domain of philosophy remains largely overlooked in political under-standing of our days. In theoretical terms the tension between idealist and materialist theory of religion is overwritten in routine politics to dislocate the creativity of dialectical dimension constitutively pulsating within this tension.

But how does *Miri* (The Political) of Akal Takht deal with the problem of religious polarization underwriting the formation of a being? How does the idea of Panth (spiritual path) get manifested in temporal domain? To answer both these questions Sikh doctrines advocate for drawing of the concept of *Maryada* (limit or restrain)

as an agency of self-construction that drives social and political practices. While scholars have examined Maryada as a moral or ethical code of conduct, religious orthodoxy on the other hand perceives Maryada primarily as a law of religion. However, Maryada, in Sikh understanding, is not entirely an "ethical substance", or an activity of "social discourse" that is dependent on the "interaction of individuals that keeps it alive".[87] The higher essence of Maryada lies in the perception of it being a mediator between the self and the experience of death. It inspires self - accountability that is produced by maintaining a constant awareness of invincibility of human mortality.

Mortality here signifies not merely physical extinction of body, but also that of human desires, emotions, ambitions, and other forms of self-expression of human mind. In other words, death creates a void in one's existence - a sense of emptiness of subjectivity and judgements that the mind accumulates with ego's action in material world. This sense of emptiness is not something that is limited to the contentions of possibility of a being, but also its impossibility is central to its existence. Therefore, life and its expression in freedom is not merely of its outward vibrance and enunciation, but also of its finitude. For example, a white color is white, not only because it is white (even though it is so), but also because it is no other color. The presence of other colors not only delimits its whiteness but also contributes in defining it so. If everything is white, then there is indeed no white. Likewise, the freedom of expression of life without its own limit does not render its possibilities of existence. Its terminal point, its mortality, is deeply embedded within its existence as life, without which life (and its freedom) ceases to become life. While the essence of being resides in the very act of its revelation, it also reveals itself to realize its negation in unity of its being. The ego, proclaimed as a chronic disease, deters one from realizing one's true essence of being, and acts as an agency that dis-illusions the mind to acknowledge its finitude. Thus, the Guru pronounces, "The nature of the Ego fosters the drive to act (in world). In the bondage of ego, life gets incarnated over and over".[88]

On the Baisakhi day of 1699, Guru Gobind Singh invited Sikhs to lay their lives on the path of Dharma. While inaugurating the order of Khalsa; He invited them to realize death in their living experience. In Sikh doctrines this experience of death has remained central to realization of freedom and creative experience of life introducing human consciousness to the becoming of a Gurmukh. This transcendence of life initiated with the experience of death makes it possible to achieve a fully realized self-consciousness which has exhausted or lived out all forms of possible prejudices and subjectivities. The self-consciousness includes social, cultural, lingual, ethnic, or genetically embedded racial consciousness rendering the plausibility of historical identities. Maryada (also constituted as Sikh Rehat Maryada after the Singh Sabha reform movement), enacted with the inauguration of the order of Khalsa prescribes the termination of different forms of historical, ideological, racial, cultural, ethnic, political, anthropological, or genealogical identities tied to temporal binding of beings and their societies. Besides, the experience of death is not even a political expedition to implant any politics of martyrdom that would hegemonize power into racial inheritance, as has been noticeable in recent politics of Sikhs. On the contrary, the conception of Maryada resists any symbolic formulations of death, dislodges all forms of political hero worship, and eschews its expression to arrest power espoused to fascinate historical consciousness. A martyr's death in Sikh metaphysics is embedded in self-redemption from the anxieties of power and ego, rendering higher possibilities in the creative flow of life by purging off its stagnations to foster a self-realized free will that transcends the experience of death. Therefore, Maryada provides a determinate essence to freedom which would otherwise hang in a state of a mysterious flux, subject to make its flow through an agency of power. Disownment of one's lineage, caste, place of birth, and ancestral inheritance are therefore, the key elements clearly enshrined in the Sikh Rehat Maryada.

The constitutive form of Maryada in temporal politics is central to conception of *Miri* of Akal Takht. *Miri* espouses for

establishment of political accountability of sovereign power of God's omnipotence and not to that of a priest or a head of a worldly institution. Alternative sources of self-accountability including reason, free-will, culture, inheritance, or social conditioning etc., are devoid of experience of death, and therefore become prone to conceptual mutations causing shifts in ethical coordinates in sphere of politics. These mutations demarcate the sphere of politics as an exposition of power and its explosive action in public domain. Politics is therefore consistently haunted with the specter of 'power loss' which gets winded around its agency of raw power titillating human mind to consistently think of its consolidation. Transcending the sphere of death exposes human mind to overcome the fear of loss of power and offers the opportunity to reconcile politics with life and formations of a creative self. Unfortunately, in the absence of intellectual discourse on *Miri*, its conceptual forms are muddled under everyday forces of political pronouncements of Sikhs.

Conclusion

The essays in this book are a confluence of historical, political, and conceptual discussions on Sikh polity, underpinning the role of Akal Takht in politics. Many of these essays expresses a sense of resentment of a significant fall in way Sikh politics has become practicable which is also underpinned by dearth of discussions on doctrinal and philosophical insights. This shortfall can be attributed to a significant (dis)investment of Sikh energy into political wrestling that has marginalized scholarly activities and marred the idea of 'The Political'. The void of scholarly activity has led to political delusion among the Sikh masses, who many times find themselves perplexed to contextualize a greater institutional meaning of Akal Takht reflected through the spirit of *Sikhi*. Instead of delivering temporal directives anchored in Sikh doctrines from the institution of Akal Takht, Sikh politicians and politically guided scholars would rather venture a justification of routine politics that can foster the political positions of warring parties. The

dereliction in self-ownership of Sikh scholarship and its submission to balance out political undercurrents has aggravated the distortions in philosophical discourses on Sikh institutional framework.[89] As I mentioned elsewhere in different words, intellectual stillness causes scholarly embarrassment, violent means to settle political scores, and colonization of Sikh spaces by Sikhs themselves and therefore, requires a serious attention to rediscover conceptual meanings of Sikh doctrines.[90]

In a recent article *The Institution of the Akal Takht: The Transformation of Authority in Sikh History*, Gurbeer Singh explores the legitimacy and authority of Akal Takht by drawing upon Berger and Luckmann (for legitimacy) and Weber (for authority). Expounding on Weber's understanding of authority, he notes, "Throughout history, the institution of the Akal Takht has been able to leverage charismatic and rational-legal authority to strengthen the legitimacy of its authority".[91] Explaining his understanding of authority further, he traces historical figures from Sikh history, like Bhai Mani Singh, Nawab Kapur Singh, Akali Phula Singh, and Jarnail Singh Bhindranwale, as the charismatic leaders who strengthened the 'legitimacy of authority' of Akal Takht. He further traces back this history to place the *Sakhis* of Guru Hargobind and Guru Teg Bahadur as central to legitimacy of authority reliant on tradition and personal charisma. He notes, "It was the Guru's traditional and charismatic authority over the Sikhs that held supreme."[92] Gurbeer's arguments are aptly focused on historical discourse to ascertain political authority of Jathedars of Akal Takht and that he believes is intertwined with that of the institution. Therefore, "The Akal Takht has had periods of supreme authority and periods of absolutely no authority.", he notes.[93] On close reading three outcomes become noticeable pointing towards serious deficiency of broader perspective, if not intellectual presetting, in this argument. First, that the symbolic idealization of historical personalities and Sikh Gurus as the source of Sikh authority and inspiration displaces the sovereignty of Guru Panth with that of personhood. Second, that the argument privileges political shades of Sikh history and simultaneously

displaces sociological, anthropological, economic, mystical, and symbolic traditions attached with the institution of Akal Takht. Third, there is a shift in the normative coordinates that ignores the emancipatory potential of Akal Takht beyond its historical movement that inspires Sikh consciousness to assume a living and breathing cosmological significance of Akal Takht. Gurbeer is completely silent on cosmological understanding of the Takht (Throne) that unfolds in unbounded time's (Akal) realization of a State. He overlooks recognizing that Akal Takht's tension with the state is not merely historical or political in nature, a view propagated by popular historians and political journalists, but in the making of a realized form of State, than a mere geo-political State. The institution of Akal Takht is not simply a space of power consolidation and expression of authority. Akal Takht reinforces the State to realize its institutional responsibility, as has been noted by Gurbhagat Singh in his essay *Akal Takht ate ajoka vishv chintan* (Akal Takht and Contemporary World Philosophy) in this book. He notes, "Regardless of the geo-political boundaries, where-ever life is burdened with the acts of power, Akal Takht's engagement to act against oppression is not just an act of dignity, but an execution of its bestowed institutional responsibility"*.[94]

In the discussion above, I grapple to argue for reconsideration of *Miri* as a Sikh alternative instituted in Akal Takht as a third way forward to be experimented in our modern-day imagination. Traversing the unity of sovereignty of temporal power in Hobbe's Leviathan, and that of religious power of Purohita in Indian theory of governance, the dual sovereignty in *Sikhi*, offers a possibility to explore a new mode of governance yet-to-be examined. The alternative also offers immense and fresh possibilities to resolve a solid binary between reason and passion that implores to establish reason over passion or mind over body and has remained central to both Indian and Western theory of governance. This in political terms has translated to the idea of subjugation of one over the other (reason over passion) and hence a single Sovereign authority (State

* Translation mine.

or Religion) based on the type of relationship (marriage in Indian theory or divorce in Western Secularism). However, Sikh doctrines do not postulate body primarily as an epicenter of passion or emotion that manifests human Ego. Body is an active source of pulsating human consciousness, that is creative and vibrant, producing newer possibilities of its own episteme. The historical realm bestowing the creation of both spirituality and temporality reveal a similar relationship between both mind and body that belong to the metahistorical entity of God.[95]

Meanwhile, the creative dimension of dual sovereignty in Sikh metaphysics offers a fresh opportunity to restructure temporal existence. The transition of identity from non-political to political manifested by associating mankind with ethnicity, nation state, language, and culture culminates into construction of racial subjectivity. Transcending the identity crisis of polarizing political constructions that concentrates on formulation and objectification of the 'Other', the dual Sovereignty dislodges the idea of the One (race culture/language/nation etc.). The creative dimension of Dual Sovereign once again erupted in the public domain during the COVID-19 crisis, especially in India, when the Sikh spirit confronted both secular and racial polity that had displaced mankind and religion from public domain and political discourse. At this juncture, the Sikh spirit traversed fluidly across human spirit and a well-guarded public domain offering a pivotal role in preserving and honoring the sanctimony of human life. Sikhs were found on the streets of different cities, assisting fellow humans with *Langar*, medical assistance, and performing last rites of many who lost lives during the crisis. While unsettling the core of secularism that rejects religion over politics and racialism that pivots humans against each other for their religious belongingness, the Sikh alternative once again demonstrated the internalized embodiment of *Seva* (service) erupting as an unbounded universal realization articulating itself beyond unnaturally installed boundaries. Not only has this challenged the basic secular assumption that religion is by default a source of social confrontation and conflict, but also rendered new meanings to the idea of social justice that resonates

to its fuller realization in *Seva*. Interestingly, this is also a tipping point in history of mankind, when the identity politics has unleashed to establish the idea of what Sri Aurobindo calls 'uniformity' with its mechanical binding to enforce 'oneness' of culture, language, ethnicity, and nation, instead of creating a natural unity of realization in spiritual path (Panth) of mankind in progression of life.[96]

Broadly speaking, the neglect of religion in secular world has led to a narrow conception of religion and a diminished understanding of its natural spirit. Secular metaphysics has ignored the organicity of religion in fulfilling life with its participation in life and in encouraging its infinite free spirit. This neglect has allowed religion's back door entry into public domain to reestablish itself as a system of control, fortifying identity politics that poses to offer a counter narrative to secularism.

Before I close I want to mention that the idea of dual sovereignty has also been proposed by authors like Kapur Singh, Jasbir Singh Ahluwalia, and Sukhbir Singh etc. Dual sovereignty in Sikh metaphysics is not just a theoretical proposal, but has also remained a regular political practice that can be excavated from the sources of Sikh history stemmed in the institution of Sarbat Khalsa, especially before the rise of 'Sikh empire'. However, as the personal ego was later bound with genealogical inheritance, Sikh Sardars started consolidating temporal power. These personal, social, and political transformations displaced the *Miri* of Akal Takht, thereafter suspending the idea of dual sovereignty into that of one Sovereign - The Politics. Interestingly all this was carried out by Sikhs in the name of upholding *Sikhi* along with the rise of Sikh nationhood. These theoretical transformations had deeper political impact and as rightly argued by Lakhvir Singh, tailored the meaning of *Miri* only to reflect a "religio-political relationship with Akal Takht". The failure to uphold *Miri* in Sikh world view further propelled the ignoring of the essence of *Maryada* accounting for its detachment in political practices. Abeyance of *Maryada* in Sikh politics has nurtured the endorsement of communal identities

drawn from ethnicity, language, and racial inheritance thereby confining *Sikhi* to socio-cultural and political boundaries.

Considering the nature and extent of the discourse produced thus far, it is indeed a constraint to allow for dithering concessions to accommodate all that Sikh intellectuality has produced in the form of debates on the institution of Akal Takht. Some of these essays have been taken from the newspaper articles and magazines and therefore may not be offer details on the topic. I have authored a comprehensive editorial note on each article published after this introduction. I confess that my limited knowledge on Islamic and Buddhist theories of governance has held me back from taking any references from these schools, although the Judeo-Christian and Hindu philosophical understandings are by default enumerating in Western secularism and Indian theory of governance. I look forward to building a grasp on these theories in the next step of my journey while continuing contribute to knowledge production on Akal Takht.

Lastly, I would be failing in my duty if I do not acknowledge the role of Prof Jagdish Singh, who has always been a source of inspiration in my personal and epistemological development. I want to dedicate this Introduction to him on this occasion. His blessings are always looked forward as they act as a beacon of light to my mindful path. I am thankful to my wife Harjot Kaur who read the manuscript with me and offered valuable inputs while editing this introduction.

Notes and References

1. Most of the books written on Akal Takht by authors like Balkar Singh, Harjinder Singh Dilgeer, Roop Singh, and one recently by Lakhmir Singh Mast etc., present accounts of edits (Hukumnamas) issued from Akal Takht, discuss Sikh history, exegesis on Sikh Cosmology, discuss status of Akal Takht during and after the Misl period (starting 1757 A.D.) and that of Maharaja Ranjit Singh's reign (1801-1839 A.D.) discuss role of the Jathedar of Akal Takht, and render historical comparison of Akal Takht's institutional status with concurrent

political conditions of Sikhs etc. Nevertheless, these works fail to appreciate the philosophical undercurrent of the institution, that enunciates in the conception of dual sovereignty. Besides drawing on the idea of divine intervention in temporal experience of man, the commentary on routine politics ignores social conditions and cultural subjectivity of Sikhs and disregards its influence in political domain providing limited avenues to think about Sikh politics beyond historical struggles. In other words, these works signal toward an understanding that Sikh politics is perhaps uninformed of its social roots overlooking the social reality of Sikhs that undergirds the role of tradition and culture in self-understating and in construction of socio-cultural imagination of Sikhs. Besides, these works also disregard the formation of a modern state and its institutions, and its implied effects on formation of modern self-identity, thereby creating a vacuum of an intellectual diligence required for an academic discourse. Hardly are there any discourse on Secularism, Sovereignty, World Economy, Nationalism, Racialism, Identity and its historical crisis, Political Ethics (Maryada), Aesthetics and art (including Sikh art) etc. being offered in these works. A sense of nostalgia about the institutional height of Akal Takht in Sikh imagination and history, especially during the Misl period, which is also a popular Sikh dream to resurrect and reaffirm Sikh historical glory, remains a central debate in some of these works. Suggestions like establishment of 'non-state Seat of Power' or propagation of idea of Sikh nationhood (without evaluating that the modern idea of nationhood draws Sikh universality into a racial understanding of a particular) etc., as a panacea to sociopolitical problems of Sikhs remains at a practical and historical distance from dynamically transforming social and historical conditions. Some of the works also draw the discourse away from theoretical and academic perspective espousing to reproduce a popular political idiom that fosters a state of tensions and a conflict of binary between Sikhs and Indian state (culturally propagated as Hindu State). This is theoretically contested with claims of Sikh world view propounding World as a real material entity and truthful reality, that is at odds with an understanding of considering World as Maya (Illusion), (often associated with Hindu doctrines).

2. Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, Princeton University Press, NJ, 1967, p. 3.
3. Jośe Casanova, *The Secular, Secularizations, Secularisms,* in *Rethinking Secularism*, Ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press, NY, 2011, p. 72.
4. I develop my understanding of Western and Non-western forms of secularism from Charles Taylor' famous work *A Secular Age.* , The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007 and

also his essay "Western Secularity", Published in *Rethinking Secularism*, Ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press, NY, 2011.

5. Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford University Press, Ca, 2003, p. 61.
6. *Ibid.*, p. 201.
7. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Barnes and Noble, NY, 2004, pp. 108.
8. *Ibid.*, p. 108.
9. *Ibid.*, p. 108.
10. *Ibid.*, pp. 136-137.
11. *Ibid.*, p. 213.
12. Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, NY, 2005, p. 8; p. 66.
13. Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, NY, 2005, p. 74.
14. Judith Butler, *Senses of the Subject*, Fordham University Press, NY, 2015. p. 85.
15. Joyce Pettigrew, *Robber Noblemen*, Routledge and Kegan Paul, London, 1975, p. 33.
16. In his article Religion and Politics in this book, Jasbir Singh Ahluwalia discusses how Sikh politicians have attempted to suture a bond between Religion and Politics and turn the sovereignty of two domains into a marriage. Drawing on this bond, with specific reference to a legal case, he exposes how politicians have traditionally attempted to highjack the spirit of religion and colonize it with dominance of politics. Kneading religion with politics, he intuitively suggests, has ushered the idea of one sovereign- Sikh Politics. However the next step of one sovereign, that he fails to recognize, is the idea of one identity materialized in the one race that can represent, dominate and colonize the socio-political power within the communal consciousness.
17. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, NY, 2006, p. 204.
18. Paul R Brass, *Language, Religion and Politics in North India*, iUniverse Inc, NE, 2005, pp. 316-317.
19. As Geertz notes, "I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical". *The Interpretation of Cultures*, Basic books, NY, 2017, p. 5.
20. This propensity is also widely observable among the diverse caste communities in Indian subcontinent like that of Marathas, Gujjars, Ratputs, Reddys etc. These caste groups derive theoretical authority from Hindu cultural traditions, where caste although legitimized in with scriptural sanctions, but its Sankritization (M.N. Srinivas's term for upward social mobility of lower caste) has been reconstituted in social expressions.
21. I will be using the term caste and tribe interchangeably. I am aware

that the terms Tribe and Caste have different sociological, historical, and theoretical connotations that formulate a hierarchical social structure based on occupational hierarchy and inheritance of races, represented through the Varna system. However, these terms also have culturally produced variants, meanings, and imaginations, reformulated through, what M.N. Srinivasan calls, 'Sanskritization' that are more practicable in socio-cultural dynamics of Sikhs. So many castes and tribes may or may not belong to a particular Varna, but their distinct social identities get fortified with endogamous conjugal practices that remain persistent in social traditions. I would, therefore, be using the term caste or sometimes tribe to point towards these culturally produced variants of cates and tribes, like Jat, Lubana, Kamboj, Saini, Khatris, Ramgarhias, Tarkhans, Rajputs etc., signaling a failure of their exact replication in Varna system demarcated by four classical entities of - Brahmins, Kshatriyas, Vaishyas, or Shudras with structured organization demarcated beyond the cultural memory of Sikh society. The population densities of each of these cultural entities are essential elements of electoral and political calculus even though historically the political narrative setup for social dominance has overshadowed individual caste identities under the blanket expanse of Jat-power.

22. Joyce Pettigrew, *Robber Noblemen*, p. 35.
23. *Ibid.,* p. 41.
24. W. P. Hares, *Among the Mazhabi Sikhs of the Punjab*, Church Missionary outlook, (December 1926), p. 249. quoted by John C.B. Webster, *The Dalit Sikhs: A History?,* in *Textures of the Sikh Past,* Ed. Tony Ballantyne, Oxford University Press, New Delhi, 2007, p. 144.
25. Amandeep Singh, *Akal Takht : Revisiting Miri in Political Imagination*, Naad Pargaas, Amritsar, 2018.
26. Anjali Gera Roy, "Celebrating the sons of Jats: the return of Tribes in the Global Village", *South Asian Diaspora*, Routledge, London, 2011, p. 97.
27. *Ibid.,* p. 95, (Parentheses mine)
28. *Ibid.,* p. 89.
29. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, Verso, NY, 2000, p. 64.
30. *Ibid.,* p. 24, Žižek notes in a different context, " ... it is men who are able to endure their integration into symbolic order only when this integration is sustained by some hidden reference to the fantacy of the unbridled, excessive enjoyment embodied in unconditional superego injunction to enjoy, to go to the extreme, to transgress and constantly to force the limit. In short, it is men in whom the integration into the symbolic order is sustained by the superego exception".
31. Source: 5th Census of Minor Irrigation schemes Report Ministry of Water Resources, River development, and Ganga Rejuvenation, 2017, pp. 235-236.

32. A similar paradox of routine Sikh politics can also be noticed by juxtaposing two more recent sensitive religio-political issues that have traumatized and energized the volatility of Sikh spirit and Sikh politics, respectively. The first issue relates to incidences of sacrilege of Guru Granth Sahib that happened in Punjab in the year 2015, while the second is that of farmer agitation against the three farm laws that were passed in Indian parliament in September 2020. While, both these incidences made to national and international media headlines because of the outburst of a series of public protests related to these issues, it was the intensity and consistency of protests that lacked resemblance for both incidences. The sacrilege incidences were straight forward acts of blasphemy, inflicting a deep shock to the Sikh spirit (as Guru Granth Sahib is the revered living incarnation of revealed Guru in Sikh imagination), the farmer protest against the farm laws, on the other hand, was largely a contention of agricultural economy seeking to resist government's anticipated pullback from the guaranteed Minimum Support Price (MSP) on wheat and paddy. Notably the common source of inspiration for Sikhs binding the two protests and resultant display of public anger was their deeper suturing with *Sikhi* that accelerated religio-political tensions on both issues. For some reason, the protests against the sacrilege incidences were primarily concentrated in the heartland of Punjab and political narrative elided to emphasize the matter as an attack on composite Sikh identity. It blasted like a volcano of emotions especially after the Kotkapura incidence in which two Sikhs lost their lives in police firing. However, the issue soon lost the steadiness in its momentum with sporadic display of Sikh resentment on irregular intervals. Rather, the demonstrations were ideologically delimited as collective expression of religious grievances of a traumatized Sikh spirit. This later became a mud-slinging political war in which several leaders and parties were locked in slugfest especially during the election seasons that infinitely deferred political accountability of desecration. Forgoing the component of 'attack on Sikh identity', the issue got almost negligible political traction among the immigrant populations of Sikhs.

In contrast to sacrilege incidences, the farmer agitations attracted much wider public attention with regular organization of protests and campaigns across the world with active support from immigrant (diasporic) communities. Rallies in support of farmers were witnessed in Toronto, Melbourne, New York, London, San Francisco, Vancouver, Houston and many other cities worldwide. Interestingly, even though the farmer issue was primarily related with the agricultural economy, many Sikh activists, organizations, and institutions in cities worldwide were openly involved in supporting or organizing farmer rallies, while there was no such committed involvement in organizing any public

display of Sikh resentment following Guru Granth Sahib's sacrileges in cities worldwide. Activists of organizations like Jakara Movement, World Sikh Organization, Sikh coalition etc., are noticeable in organizing or mobilizing the support to farmer agitations and in many cases the Gurdwara spaces were also used for holding farmer protests.

Times of India, *UK Sikhs hold second rally in farmers' support,* 13 Oct, 2020. Available online https://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/uk-sikhs-hold-second-rally-in-farmers-support/articleshow/78629443.cms (accessed on 05 August, 2021)

The Guardian, *This has to end peacefully':California's Punjabi farmers rally behind India protests,* 08 Feb, 2021, Available on line https://www.theguardian.com/us-news/2021/feb/08/california-indian-farmers-protest-sikh-punjab-yuba-city (accessed on 05 August, 2021)

The Economic Times, *Prayers held at Gurdwaras for success of farmers' agitation*, 07 Dec, 2020, Available online https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/prayers-held-at-gurdwaras-for-success-of-farmers-agitation/articleshow/79610164.cms?from=mdr (accessed on 05 August, 2021)

Huffpost, Why are Canadians rallying behind farmers protests in India, 10 Dec, 2020, Available on line, https://www.huffingtonpost.ca/entry/india-farmers-protest-explained_ca_5fcfdc0cc5b6636e0928d1e6 (accessed on 05 August, 2021)

NBC News, *For many Sikh Americans, India's new farm laws hit close to home,* 18 Dec, 2020 https://www.nbcnews.com/news/asian-america/many-sikh-americans-india-s-new-farm-laws-hit-close-n1251622 (accessed on 05 August, 2021)

The scale of resistance also prolonged unprecedently in India, as the farmers camped on the borders of Delhi for many months in support of their demands. On January 26, 2021, the republic day anniversary of India, the agitating farmers, organized a tractor rally in which display of Sikh symbols like Khanda and flags of Nishan Sahib, flooded the streets of Delhi and its famous Red fort. The overwhelming images of these scenes were telecast in national and international media, creating an impression that the agitation was perhaps a religious rally of Sikhs than any farmer agitation. The government tactically allowed the agitations to remain unbounded and opposition accused of government's involvement in delegitimizing the protests with religion were also reported. (Examples below)

The Wire: Jan 29, 2021: Activists ask why police allowed groups to breach route, Question BJP Govt's role.

The Hindu: Jan 28, 2021: Modi govt responsible for chaos during tractor rally, says Chavan.

Invoking *Sikhi* in farmer agitation, however, proved counter-productive to the cause as the sections of media, managed by the

government, insidiously campaigned to tar the agitation with the brush of Sikh extremism projecting it as a threat to the security of the nation. Overall the paradox was that the religious issue of Sikhs (that of sacrilege incidences) was contested politically only by a limited sections confined to the boundaries of Punjab, while the farmer issue which was actually an problem of agrarian economy was turned into a religious issue both by Sikhs circles and the government allowing each side to align Sikh subjectivity and *Sikhi* according into their respective political calculations.

33. Original Text notes, "ਜਦੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਲੌਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਰੂਪ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਭਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ।"
34. Original Text notes, "ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਰ ਕਰੋ, ਫਿਰ ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਸੁਨੇਹੇ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰੋ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਦੋਂ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਗਈ, ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੋ ਗਈ, ਤੇਜਤਾ ਤਾਂ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਹੈ।"
35. Original Text notes, "ਜਿਥੋਂ ਤਕ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਲਿਖਾਰੀ, ਸਮਝ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਯੁਕਤੀ ਹੋਰ ਹੈ ਤੇ ਭਾਵਨਾ ਹੋਰ।"
36. Original Text notes, "ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ (motive) ਕੀ ਹੈ ? ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮੰਗ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਭਾਵਨਾ ਉਤਸ਼ਾਹਕ ਹੈ, ਉਹ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਮਾਝੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਆਬੇ ਵਿਚ ਤਖਤ ਸ੍ਰੀ ਕੇਸਗੜ੍ਹ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਲਵੇ ਨਾਲ ਅਨਿਆਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਤਖ਼ਤ ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਏ।"
37. Gurcharan Singh Tohra, Parkash Singh Badal, Harcharan Singh Longowal, Simranjit Singh Mann, Surjit Singh Barnala, Amarinder Singh, Rajinder Kaur Bhattal, Harcharan Singh Brar, Navjot Singh Sidhu, Sukhbir Badal, etc., are all Jat politicians from the Malwa region of Punjab.
38. Sewa Singh Kalsi, *The Sikhs and Caste: The Development of Ramgarhia Identity in Britain,* in Sikh Identity Ed. Pashaura Singh, N. Gerald Barrier, Manohar Publishers, New Delhi, 2001, p. 258.
39. Surinder S. Jodhka, Beyond 'Crises'- Rethinking Contemporary Punjab Agriculture, Economic and Political Weekly, 2006, p. 1530.
40. Similarly Denzil Ibbetson notes, "In agriculture the Jat is pre-eminent...The Jat calls himself *zamindar* or "husbandman" as often as Jat, and his women and children alike work with him in the fields". Denzil Ibbetson, *Punjab Castes,* Low Price Publications, Delhi, 2008, p. 103.

Remarking on a survey conducted by Berreman on the question of identity, Ravinder Kaur notes, "A question that arises out of the above discussion is : what constitutes primary identity in the village? Is caste,

occupation or religion the primary defining aspect of identity?... Thus, jats answered by saying they were Jat-zamindar". Ravinder Kaur, *Jat Sikhs: a Question of Identity*, Contributions to Indian Sociology, Vol 20, Issue 2, 1986, p. 233.

41. Bhagat Singh, *A History of Sikh Misals*, publication Bureau Punjabi University, Patiala, 2009 p. 44.

Depictions of such images are also overtly noticeable in literary works like Kamhe te Yodey (Peasants and Warriors) by Sant Singh Sekhon or more covertly in the books of Harinder Singh Mehboob.

For example, describing the scene before the battle of Khaidrana, fought by Sikhs along with Guru Gobind Singh, Mehboob notes,

"Behind the tall mountains, was the glow of ten Gurus,
On his side were the warriors *(referring to Brar tribe)*, bestowing their blessings on the beloved".

(Translation and Parentheses Mine)

Original text reads:

ਉੱਚ ਪਲਾਹਾਂ ਉਹਲੜੇ, ਦਸਮ ਗੁਰਾਂ ਦੀ ਜੋਤ
ਨਾਲ ਸੂਰਮੇ ਖੜੇ ਸੀ, ਦੇ ਮਾਹੀ ਨੂੰ ਓਟ ।

Harinder Singh Mehboob. *Ilahi Nadar de Paindae*, Vol. IV. Amritsar; Singh Brothers, 2007, p. 355.

These overwhelming claims of warriorship are not only overclaimed but many times are false in their historical narration. For example, in the same battle of Khaidran (that I have discussed above with quote from Mehboob's work), historical accounts are widely the reverse of what is culturally claimed and asserted. Hari Ram Gupta notes, "Guru Gobind Singh's army mainly consisted of Sikhs drawn from lower classes. On two occasions he recruited mercenary troops. A few days before the battle of Bhangani about 500 Pathans well paid by the Guru deserted him just when their service was badly needed... Similarly, the Brar Jats of Malwa were recruited for his last battle of Khidrana (Muktsar). They insisted on getting their due paid before the battle. On receiving payment they immediately retired to their homes." Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs*, Vol. I, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2008 p. 308.

The pseudo heroism of warrior culture has also been dislodged in the *Sakhis* of Sikh Gurus. In his book, *Khule Lekh*, Puran Singh notes a dialogue between a tribal chieftain- Dalla and Guru Gobind Singh. Through this dialogue, Guru Gobind Singh strikes at unwarranted claims of false pride in Dalla's soldiers that gets cultivated with social upbringing in Punjab. The Guru divulges how a higher form of Being gets quelled, intrinsically trembled, and enslaved, with false euphoria of cultural pride. Pointing towards the nihilistic nature of *(Tribal)* cultural subjectivity, The Guru explores the delusionary nature of self-pride

impeding self-transcendence and spiritual growth. Puran Singh, *Khule Lekh*, Lahore Book Shop, Ludhiana, 2001, pp. 11-18.

42. It is explicable to explore political encoding of dual entity of a 'farmer' and a 'valiant Jat' in cultural subjectivity of Punjab. Peeling the layers of cultural narratives constructed around the dual entity, it is noticeable that the term 'farmer' and 'Jat' are socially understood as two sides of same coin. Both terms are readily exchangeable and hybridized together in folk culture of Punjab. A convenient exchange between Jat and farmer allows for wearing two hats by one entity that remain exchangeable for addressing socio-political demands of a situation. The term 'farmer' is relatively popular in conditions of distress and adversity like that of farmer suicide, farmer agitation or farmer destitute etc. However, the same coin flips its identity as 'valiant Jat' in situations that render opportunities of social distinction, political authority, or personal pride. Imagination of Sikh masses is cleverly misled with this ingenious flipping of symbolic terms tweaking Sikh psyche for socio-political bargains. It renders a vital ground to energize Sikh politics with issues of power struggle, that by default dwells in expeditious fight/flight mode of revolts, revolutions, and agitations with negligible attention towards scholarly discourses on vital issues of Sikh temporality.
43. An interesting expression of an absolute and distinct Sikh identity is noticeable in its discursive construction in peculiar political spaces. Issues like that of racial attacks on Sikhs within the immigrant western communities are primarily seen through non-political lens, discarded off as sporadic hate crimes, and therefore, these do not invite any full-blown political discourse or investment of political energy or any mobilization to enunciate united Sikh identity. There are hardly any organized political pressure groups of Sikhs that can articulate the voice of Sikhs in immigrant spaces and rarely are there any rallies that have made to international media headlines for protests against racial stigmatization of Sikhs even though rallies in support of Punjab farmers made a significant mark in international media in early 2021, with Sikhs rallying on the streets of Huston, Vancouver, London, Melbourne, New York and other metropolitan cities of the world.
44. Ananda K Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government,* Ed. Keshavram N Lengar, Rama P Coomaraswamy, DK Printworld, New Delhi, 2013, p. 24.
45. *Ibid.,* p. 2.
46. *Ibid.,* p. 6.
47. *Ibid.,* p. 38.
48. *Ibid.,* p. 19.
49. *Ibid.,* pp. 19-20.
50. *Ibid.,* p. 21.

51. *Ibid.*, p. 26.
52. *Ibid.*, p. 27.
53. *Ibid.*, p. 31.
54. *Ibid.*, p. 33.
55. *Ibid.*, p. 30.
56. I borrow my understanding on these scholars from the following works,

    Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, Princeton University Press, NJ, 1967; Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, Beacon Press, Boston, 1967; Rajeev Bhargava, "What is Secularism for?" *Secularism and its Critics*, Ed. Rajeev Bhargava, Oxford University Press, New Delhi, 2011; Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration", *Secularism and its Critics*, Ed. Rajeev Bhargava, Oxford University Press, New Delhi, 2011; Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", *Rethinking Secularism*, Ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press, NY, 2011; Jürgen Habermas, "Religion in public Sphere", *European Journal of Philosophy 14* no. 1, 2006.

    I borrow the term "living faith" from Jürgen Habermas's interview on *A Conversation about God and the World,* published in *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity,* MIT Press, MA, 2002, pp. 163-164.
57. Saba Mahmood, *Religious difference in a Secular Age: A Minority Report* (hereafter *Religious difference*), Princeton, NJ, 2016 p. 22.
58. *Ibid.,* p. 206.
59. For further details see Arvind Pal Singh Mandair, *Religion and the Specter of the West*, Columbia, NY, 2009.
60. Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007, p. 79.
61. Butler, *Senses of the Subject,* p. 84.
62. Mark Juergensmeyer, *Rethinking the Secular and Religious aspects of Violence*, in *Rethinking Secularism,* p. 199.
63. Slavoj Žižek, *The Courage of Hopelessness*, Melville House, NY, 2018, p. 172.
64. *Ibid.,* p. 172.
65. *Ibid.,* p. 174.
66. Ananda K Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power,* p. 24.
67. Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, Princeton University Press, NJ, 1967, pp. 159-160.
68. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Ma, p. 206.
69. Jośe Casanova, *Rethinking Secularism,* p. 63.
70. Charles Taylor, *Western Secularity*, in *Rethinking Secularism,* p. 34.

71. Elizabeth Shakman Hurd, A Suspension of (Dis) Belief: The Secular-Religious Binary and the Study of International Relations, in *Rethinking Secularism*, p. 196.
72. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, p. 15.
73. In their book *Empire*, Michael Hardt and Antonio Negri, contest for emergence of a new globalized world in the form of Empire. For more details refer to *Empire, Harvard University Press*, MA, 2000.
74. Kapur Singh, *Parasaraprasna*, Guru Nanak Dev University, Amritsar, 2001, p. 193.
    The Original text reads:
    ਬਾਬੇ ਕੇ ਬਾਬਰ ਕੇ ਦੋਊ ॥ ਆਪ ਕਰੇ ਪਰਮੇਸਰ ਸੋਊ ॥
    ਦੀਨ ਸਾਹ ਇਨਕੋ ਪਹਿਚਾਨੋ ॥ ਦੁਨੀ ਪਤਿ ਉਨਕੋ ਅਨੁਮਾਨੋ ॥
    ਜੋ ਬਾਬੇ ਕੇ ਦਾਮ ਨ ਦੈਹੈ ॥ ਤਿਨਤੇ ਗਹਿ ਬਾਬਰ ਕੇ ਲੈਹੈ ॥
    ਦੇਦੇ ਤਿਨ ਕੋ ਬਡੀ ਸਜਾਇ ॥ ਪੁਨਿ ਲੈਹੈ ਗ੍ਰਿਹ ਲੂਟ ਬਨਾਇ ॥
    I would avoid any exegetical commentary on the quote, as that has already been done by many scholars including few in this book.
75. *Ibid.*, p. 194.
76. Rajbir Singh Judge, following Žižek has tried to draw attention towards a different meaning of antagonism than conflict, noting, "antagonism is an enduring presence within social reality, a third originary point structuring the very form that both tradition and coloniality inhabit, while rendering the entire structure of that reality an impossibility." See Rajbir Singh Judge, "There is no Colonia Relationship: Antagonism, Sikhism, and South Asian Studies", in History and Theory, Wesleyan University, CT, June 2018, p. 196.
77. In his article, *Sri Akal Takht: The doctrinal and historical perspective*, Ahluwalia notes, "The Akal Takht Head has no inherent claim or right to dogmatize or pontificate on any fundamental issue of theological nature: in fact there is no priestly class in Sikhism entrusted with such exegetical functions or ritualistic duties". Therefore, in historical realm there is no competition of authority between the priest and institutional framework of secular states. Historical accounts further indicate that upto the Misl Period, Sikhs resolved their worldly issues by assembling in Sarbat Khalsa at Akal Takht and in the presence of Guru Granth Sahib, (the Granth of spirit or Akal) and Dasam Granth (the Grantha of Kal- time). The personal egos of local leaders were sunk as there was no alternative forms of social or temporal identity were acceptable.
78. I borrow my understanding on the subject from two poems on Consciousness and Ego, by Puran Singh that compares the essence of Ego in the worldly domain to assert itself causing self-alienation, while the consciousness renders a creative experience in its devotion to higher realization. For Further details see, Puran Singh, *Khulae Ghund*, Lahore book Shop, Ludhiana, 2001, pp. 60-72, 84-86.

79. Reinhart Koselleck, *Sediments of Time: On Possible Histories,* Stanford University press, CA, 2018, p. 8.
80. I borrow the term no-thingness from Arvind-pal Mandair's critique to Hegel's Lecture on Philosophy or religion. See *Religion and the Specter of the West,* Columbia, NY, 2009, pp. 148-152.
81. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab : A History of the Enemy,* Stanford University Press, CA, 2003, p. 32.
82. I borrow the term 'being-with-oneslef-in-the-other' from a debate on Christian theology between Kierkegaard and Theunissen, mentioned by Jürgen Habermas in his essay 'Communicative freedom and Negative Theology', *Religion and Rationality,* pp. 120-122. Although I agree with Kierkegaardian notion to a certain degree, however, when the other is defined through an anthropologic lens calling for "all genuine love for other human beings...[is]...love for God", may not be very much qualifiable in my arguments. This understanding of 'the other', in my opinion, renders a residue of duality between the self and the other and therefore, the self and the God, which is more apt for a mystical understanding of God to which the self- surrenders.
83. To a certain degree the institutionalization of secular structures also recognize the duality of the sovereignty that is manifested through division of powers and independence of Judiciary and legislature. However, by shunning of its allegiance to God, the state is always at liberty to discord off its accountability through the amendments in its written constitutions.
84. It is rather imperative to replace the lens for thinking about self and explore the underlying reasons why Sikh Gurus consistently disregarded the organization of *Sikhi* around the structures of power, that could point towards establishment of a worldly authority. On the contrary during the experiment of so called 'Sikh Raj', that was gradually constituted after the rise of Sikh Misls into the an empire of Maharaja Ranjit Singh, the institution of Sarbat Khalsa was given a severe setback. It allowed for demolition of the dual Sovereignty of Guru Granth and Guru Panth into the establishment of a monarchial institution in which the state settled its score with religion by establishing one sovereign authority that reduced the active aspect of religion into a submissive symbolic authority, which was devoid of any practicable potential beyond routine ritualism. Kapur Singh provides an empirical investigation to explore the theoretical nature of Sikh Raj that he contests does not coincides with Sikh doctrines, See Kapur Singh, The Sikh Raj, *Parasaraprasna,* Guru Nanak Dev University, Amritsar, 2001, pp. 231-233. Similarly, close reading of historical accounts like Jungnamah, by the poet Shah Muhammad, draws a dismal picture of aspirations of power by the army of Lahore darbar.
85. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute,* p. 53.

86. In recent years this image is accorded to the that of Jarnail Singh Bhindranwale, who has emerged as the symbol of martyrdom, sainthood, power, and self-identity. Grooming Sikh imagination around his figure, as mentioned by A.G. Roy, is a set political mechanics to reset Sikh emotions into political-cultural arena to symbolize Jat-power in Sikh imagination as the apex figure of Sikh aspiration.
87. Understanding Ethics in Hegelian terms of passing substance to subject, Žižek contests for existence of "ethical substance in the form of incessant activity and interaction of individuals, that keeps the activity alive". For more details see, Slavoj Žižek, The Parallax View, The MIT press, Ma, 2005, p. 127.
88. Guru Angad proclaims, "ਹਉਮੈ ਏਹਾ ਜਾਤਿ ਹੈ ਹਉਮੈ ਕਰਮ ਕਮਾਹਿ ॥ ਹਉਮੈ ਏਈ ਬੰਧਨਾ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਜੋਨੀ ਪਾਹਿ ॥" (Guru Granth Sahib-446) (Parentheses and Translation mine)
89. There are countable books on Sri Akal Takh, by political activists and few academicians of Punjab. Most of these works lack basic theoretical underpinnings of its institutional framework and primarily present accounts from Sikh history espousing for a producing a rhetoric of a married relationship between spirituality and temporality. A similar underlying narrative is also explorable in some of the essays of this book.
90. Amandeep Singh, *Akal Takht : Revisiting Miri in Political Imagination*, Naad Pargaas, Amritsar, 2018.
91. Gurbeer Singh, "The Institution of Akal Takht: The Transformation of Authority in Sikh History", 12, 390 *Religions*, Basel, 2021, p. 4.
92. *Ibid.,* p. 5
93. *Ibid.,* p. 11.
94. Original text notes, ਜਿਥੇ-ਜਿਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜੋਤ ਬੁਝਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ—ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਥੇ ਦਖ਼ਲ ਦੇਣਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਲਈ ਜਾਇਜ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਥਾਪੀ ਗਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।

    Gurbhagat Singh's suggestion, to my understanding, is not to imply that Akal Takht should intervene in every trivial issue of routine politics that becomes nihilistic, as I have discussed, but to examine broader possibilities of institutional temporal actions in history. Indeed, he seeks a role of Akal Takht in global issues of social justice which are regrettably not under the political radar of Sikhs in routine discussions. Historically, Akal Takht's involvement in secular temporal domain have not been reflectively insightfully that has often been a cause of political and historical embarrassments for Sikhs. This includes instances like intervention of Akal Takht in a court case fight amongst two groups in Gurdwara management in Fairfax, Virginia (for more information see, N. Gerald Barrier, *The Fairfax, Virginia Gurdwara Case and Sikh Identity,* in *Sikh Identity*, pp. 365-378), or presentation of Siropa (robe of honor) to General Dyer (for more

information see, Gopal Singh, *A History of The Sikh People*, Allied Publishers, New Delhi, 2008, p. 650) or mismanagement of controversies like the one recently related with sect leader Gurmeet Ram Rahim Singh (Hindustan Times report: *Under fire for pardoning Dera Sacha Sauda Chief, Akal Takht Jathedar Giani Gurbachan Singh quits post*, 19 Oct, 2018. Available online https://www.hindustantimes.com/punjab/under-fire-for-pardoning-dera-sacha-sauda-chief-akal-takht-jathedar-giani-gurbachan-singh-quits-post/story-ILwJa47xq3UK1yv9Y4H7eP.html (accessed on 05 August, 2021)) etc.

95. Guru Arjun pronounces, "The nine treasures are in the Ambrosial name of God. Within the human body is where these rest", (Guru Granth Sahib- 293). (Translation mine)

    Original Sabda notes, "ਨਉਨਿਧਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਪ੍ਰਭ ਕਾ ਨਾਮੁ ॥ ਦੇਹਿ ਮਹਿ ਇਸ ਕਾ ਬਿਸ੍ਰਾਮੁ ॥"

    Similarly, the tradition of *Katha* (for mindful understanding) and *Kirtan* (to implore spiritual consciousness) of Shabda, in presence of Guru Granth Sahib practiced in Sikh Gurudwaras involves both mind and body for a holistic realization.

96. Commenting on the problems of uniformity, Aurobindo notes, "It offers the growth of the opposite principle of dominating authority whose whole tendency is to introduce, rigidity, uniformity, a mechanized and therefore eventually an unprogressive system of life". Sri Aurobindo, *The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, War and Self Determination*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1971, p. 384.

    Meanwhile, it is rather astonishing that Sri Aurobindo avoids taking a serious note on Sikh experiment and considers *Sikhi* as a religio-political racial entity comparable to that of Maraths "to device a common secular and spiritual centers of Khalsa", (p. 354). However, his arguments by default offer a lead towards the idea of Panth (spiritual path) enshrined in Sikh doctrines. He notes, "Therefore if the spiritual change of which we have been speaking is to be effected, it must unite two conditions which have to be simultaneously satisfied but are most difficult to bring together. There must be the individual and the individuals who are able to see, to develop, to re-create themselves in the image of the Spirit and to communicate both their ideas and its power to the mass" (p. 232).

Editorial Note

This book is a wide collection of articles discussing historical background, legal and constitutional status, and conceptual formulations underpinning the institution of Akal Takht - the Sikh seat of temporality. The central debates in many of these articles revolve around the role of Akal Takht in Sikh history, Sikh politics, and Sikh world view, culled from the doctrines of *Sikhi*. Besides, many of the articles express a rather consistent intellectual resentment over the way Sikh politics has mutilated the glory of Sikh society and Sikh inspiration. However, authors expressing these concerns have overlooked noting that politics in general is by and large a reflection of social constructs and the way the society imagines itself. Therefore, any attempt to recontextualize and recuperate Sikh politics calls to account for ontological discussion on self and society. Such discussion in my understanding stems from *Maryada* (both personal and political).

Gleaned from different sources, the collection of articles in this book unveil deeper insights on the institution of Akal Takht. Besides discussing the institutional significance, these articles highlight the historical conditions in which the institution has remained central to Sikh imagination especially during the Misl period and early years of Maharaja Ranjit Singh's reign (middle of 18th century to 1805 A.D.) during which the tradition of Sarbat Khalsa and Gurmata were at their epitome. Some of the articles in this book reminisce high standards of Sikh polity in history. Few were written during the inauguration of Takht Damdama Sahib in 1966, an event that aroused flutters in scholarly circles. Two articles have been authored by Kapur Singh that debate the political speciousness underlying this inauguration. One of these was rebuffed with mundane and rather outlandish arguments by H.S.

Brar which were counter-argued later. However, the overall debate renders interesting insights to acquire a deeper understanding of a Takht in Sikh view that simultaneously emphasizes the role and productivity of Sikh scholarship. Besides, there are some articles that enumerate the role and authority of Jathedar of Akal Takht as a spokesperson of Sikhs. Some of these essays also expore the nature of Spirituality-Temporality relationship and two render a conceptual understanding of Sikh relationship with power.

I do not claim that the collection of articles in this book is an exhaustive list of all essays written thus far on Akal Takht. Yet, I do believe these are valuable works that can help scholars to do further research on authority, responsibility, institutional significance, and constitution of Akal Takht. For the sake of convenience, the articles have been arranged on lingual basis with collection of English articles transitioning into Punjabi. I am deeply indebted to Dr. Sukhwinder Singh for his valuable inputs and most sincere efforts in collection of these articles. I hope the collection productively contributes in taking the discourse on Akal Takht further.

This collection is also a tribute to many scholars like Kapur Singh, Jasbir Singh Ahluwalia, Gurbhagat Singh and others who have developed an original discourse to attract scholarly attention towards serious epistemological issues and possibilities. Insightful and nuanced essay by Bhupinder Singh inspires students like me and provides a vision that enables us to think differently for engaging more comprehensively in academic discourses of Sikh Studies. The essays by Kharak Singh have been significant in the light of the background of the circumstances when the space in the domain of Sikh Studies was almost overwhelmed with the works of W.H. McLeod's school of Sikh studies, which he somehow managed to reclaim with alternative Sikh voice. The insights on understanding power and power relations from Foucault's expositions of power by Lakhvir Singh are very encouraging for students of Sikh studies. His understanding of cultural life of Punjab and its influence on Sikh subjectivity have many productive dimensions that can be explored in future discourses. Essays by Davinder Singh, Surjit

Singh Gandhi, and Sukhbir Singh offer insights on popular narratives that are of interest for activist influences. This collection provides a comprehensive look at the intellectual engagement with Akal Takht Sahib thus far.

The arguments made in these essays present different shades of contexts, ideological understandings, historical backgrounds, and personal motivations of authors. The views and arguments in the essays are entirely attributed to the authors themselves. The purpose of this volume is to bring together available theoretical understandings around Akal Takht Sahib, so that, future studies could find new ways to engage and develop theoretical and philosophical modes to unfold Miri in space-time continuum.

Article 1 – In a rather interesting article *Four High Seats of Sikh Aurhority : A Debate*, Kapur Singh has discussed the significance of four seats of temporal authority (Takhts) from a metaphysical perspective. Underlining the indispensability of double sovereignty like Ahluwalia, Kapur Singh explores the understanding of spatial dimensions in four dimensions grounded in modality of traditional Hindu metaphysics. Expounding for four Takhts as representation of four directions of Sikh temporality, he explores the idea of number '4' from a numerological perspective. However, it is a mundane practice amongst Sikhs to delegitimize a scholarly debate by stigmatizing the arguments as having been tainted by Hindu ideology or Hindu identity and dubbing scholarly discourse as a compromise of Sikh doctrines, if not as a blasphemy. Singh's analysis is heatedly debated and debased by H. S. Brar's polemical arguments thereby turning the intellectual discourse into a personal attack on Kapur Singh's allegiance to the idea of Sikh nationhood, besides challenging his scholarly acumen. Kapur Singh responds back with references from Sikh resources to counter Brar's allegations. Towards the end of the debate, Tarlochan Singh laments the fall in the level of scholarly discourse. He supports Kapur Singh's argument and considers the inauguration of fifth takht as sacrilegious. He complains about the marginalization of Sikh scholarship at the hands of individuals and political activists causing unwarranted epistemic distortions. Tarlochan Singh also

suggests for considering the possibilities of elementary scholarly qualification for expressing views on political and conceptual issues that may have historical implications.

Article 2 – *An Excerpt from "These Havankunds"*, is a short commentary on the origins of Sarbat Khalsa and Gurmata trace to the Aryan concept of *Panchas* and Islamic *Ijma* that Kapur Singh has brought forth. Towards the end of the article he claims that SGPC has failed to exercise the true nature of Sarbat Khalsa and Gurmata.

Article 3 – In his article *Religious and Secular Polity in Sikhism*, Jasbir Singh Ahluwalia highlights the separation of two symbolic seats of authority – Harimandir Sahib (symbol of spiritual sovereignty) and Akal Takht (symbol of *miri*) – "revealing the *raison d'etre* of keeping the two domains autonomous". His arguments foster the conceptual claims made by Kapur Singh elsewhere. Besides, Ahluwalia attempts to explore *the modus operandi* by which the institutional authority of Akal Takht can be exercised in modern secular state. Therefore, he advocates to actively engage with democratic and secularistic frameworks of modern civilization, which he believes is imperative to enunciate living praxis of Sikhism. He concludes to contest that absence of such engagement by Sikhs revels a state of homeostasis of "living in the past", causing a state of crisis in contemporary expressions of Sikhism.

Article 4 – In the article *Akal Takht's Role: Then and Now*, Jasbir Singh Ahluwalia overviews the temporal nature of Akal Takht and the role of Jathedar. Outlining the political situations, he mentions how different Akali leaders approached Akal Takht to settle petty political issues. It appears that the author is questioning on the role and intervention of the Jathedar to issues edicts. He makes a distinction between Panthic unity and Akali unity (unity amongst the Akali Dal leaders) which often gets mis-construed as being the same. Scholars of history, on reading this article, may get reminded of personal belligerence of Sikh sardars during the Misl period that eventually led to weakening of Sarbat Khalsa and Gurmata and compromised the significance of Akal Takht in history. Ahluwalia highlights how significant political issues like that of Sikh

nationhood and Anandpur Sahib resolution were eventually buried in political circles. He further lists references to few legal and constitutional aspects that enumerate the role and authority of Akal Takht and its Jathedar.

Article 5 – In the article *Religion and Politics in Sikhism*, Jasbir Singh Ahluwalia discusses the legal and constitutional aspects of authority of Akal Takht in this article. Acknowledging that the message of unity of religion and politics in Sikhism is politically misleading owing to it being a deviation from the dictum of dual sovereignty established in the Guru doctrines, Ahluwalia takes the opportunity to re-emphasize the sovereign statuses of both domains in this article. Substantiating his argument through a practical example that had historical ramifications in legal terms, he highlights the ways in which the institutional authority of Akal Takht was compromised by Akali leaders by beseeching Takht's indulgence in state electoral politics. The election of Harcharan Singh Fattanwala, a candidate backed by Akali leaders and endorsed through Akal Takht's authority in state elections of Punjab in 1980, was set aside by the Supreme Court of India, discursively undercutting the institutional significance of Akal Takht in routine political affairs. The article appears to dispense evidence that the institutional spirit and authority of the Akal Takht was actually compromised by Akali leadership.

Article 6 – Jasbir Singh Ahluwalia furnishes vital insights in his rather short article *Sri Akal Takht*. Starting with discussion on dual sovereignty of Temporality and Spirituality as conceptualized in Sikh doctrines, he discusses the authority of the Jathedar of Akal Takht. He substantiates his arguments with a brief comparison of authority of the Jathedar to that of the Pope in Christianity and Caliph in Islam. Delving further into the question of authority, he reviews instances in Sikh history in which political resolutions were undertaken by Sarbat Khalsa with pronouncements of Gurmatas.

Article 7 – Bhupinder Singh, in *Aspects of Sikh Axiology: Three Essays*, presents an account of Sikh value system derived from symbolic understanding of meaning of *Akal Takht*, *purusharthas,* and the 'demon' king *Ravana*. Considering Harimandir Sahib and Akal

Takht as complementary to each other, he believes, "The meaning of Akal Takht Sahib cannot be understood except in relation to Harmandir Sahib". The three short essays emphasize an integration of Spirituality and Temporality that the author contests "has the supreme value in Sikhism". I am thankful to Bhupinder Singh for this insightful and nuanced essay.

Article 8 – As a seasoned historian, Kharak Singh offers background of institutional functioning of Akal Takht in different times of Sikh history in his essay, *Sri Akal Takht Sahib.* He suggests certain measures to reinstate ancient glory and authority of Akal Takht. He is saddened about the present conditions of Sikhs and regrets the weakening authority of Akal Takht in keeping the Panth together. He notes, "...it appears that under the present set-up and the present situation, it is difficult for the Akal Takht to keep the Panth together, much less to provide the guidance and lead expected from it." Therefore, he demands "radical reforms", and lays down ten points towards the end of the chapter that highlight the institutional significance and suggest some structural changes in institutional functioning.

Article 9 – Kharak Singh in his article *Jathedar, Akal Takht Sahib*, renders commentary on the role of Jathedar of Akal Takht in Sikh history. He offers a critique on S.S. Dhanoa's article on the role of Jathedar stating that the article factually distorted and misrepresented Sikh history. He opines that such writings, especially at the juncture when Punjab had barely come out of the precarious and volatile socio-political situations in 1997, should have been avoided.

Article 10 – Surjit Singh Gandhi in his article *Sarbat Khalsa: Origin and Development*, traces shades of history from Misl period that overlap with the rise and decline of Sarbat Khalsa and Gurmata tradition. He outlines the broader appreciation and propagation of democratic values in the meetings of Sarbat Khalsa that allowed for unanimous adoption of Gurmata resolutions imparting an equitable voice to all Sikhs. He also appears to be suggesting that as the Sikh Sardars started asserting authoritative claims in Sarbat Khalsa, tradition of Gurmatas amongst Sikhs got weakened.

Article 11 – Lakhvir Singh in his essay, *Understanding the 'Conductive force' in Sikh Praxis*, using Foucault's idea of conductive forces and Bio-power analyses how the body politic of the Sikh masses has been subjugated and been used by the cultural forces of Punjab. How the conduct of production of meaning, practices, and discourses has allowed to substitute their fantasies and 'ways of being' onto the populace through the religious institutions of the Sikhs and rendered any questioning of their functioning as an attack on the institutions, thus using and demeaning the universality and sovereignty of the institutions at the same time. This acute and nuanced observation of Sikh history and Punjab has hitherto escaped the notice of thinkers and critics.

Article 12 – The article *Navan Takht* (New Takht) by Kapur Singh was authored during the time when the discussions around the fifth Takht Damdama Sahib were still in progress and its idea was gaining political momentum. Similar in vein to the contention expressed in his article *Four Seats of Sikh Authority: A Debate*, Kapur Singh articulates vehement opposition to the declaration of Damdama Sahib as the fifth Takht of Sikhs. He exposes the deeper anchoring of ethnicity in Sikh politics. However, unlike his aforesaid article, which was written after the fifth Takht was inaugurated where he underlined the numerological significance of number four and representation of Takhts as a symbol of God's sovereignty in spatio-temporal sense of four directions, he is at odds within his own arguments in one of the paragraphs in this essay. Here he flippantly appears to consider the possibility of inaugurating multiple Takhts. Thus, he not only undermines his own thesis, but appears to also signal considering God's sovereignty as a subject of political power and authority that can be relinquished under pressures of evolving ethnicities especially with Sikh migration. Perhaps his belief and deeper understanding on the issue of Takht were still maturing during the time of writing this article which attained deeper conceptual grounding that manifested in his later article (article two in this book).

Article 13 – Discussing the domains of Miri and Piri in his article *Miri Piri da Sidhant* (The doctrines of Miri Piri), Jasbir Singh

Ahluwalia points towards the dialectical nature of Mir and Piri. He contests that both domains are independent yet in a state of mutual dependence that renders a state of unity and diversity to these domains. He discusses the transcendence of three elements of *Tama*, *Raja* and *Sata* for realization of the fourth stage of Miri-Piri. He considers both *Kirpan* (one of the 5 K's) and *dasvand* (disbursing one tenth of personal income for the cause of the Guru) as expression of political voice of Sikhs. He also argues that Miri is a sui generis domain of Sikhi that resisted its assimilation into Hinduism. The meaning of Miri, according to Ahluwalia, is not confined or directed by exogenous circumstances but it is central to its endogenous unfolding of Sikhi. Undertaking comparative analysis with Christian and Islamic doctrines, he disavows the acceptance of priestly authority like that of Pope or Caliph. He also suggests that the State according to Sikh doctrines should not be considered as a mere contract to control human vices and anarchy, but should be realized as a priori institution that renders political space for expression of divine self in society.

Article 14 – Gurbhagat Singh in his article *Akal Takht Ate Ajoka Vishv Chintan* (Akal Takht and Contemporary World Philosophy) envisions a tension between true and false pillars of power that he terms as *Jhootheeyaan Patshahiyaan* (false authority) and *Sachiyaan Patshahiyaan* (true authority). For Gurbhagat Singh, the underpinning idea enshrined in Akal Takht's formation is productively constituted in its institutional capacity to dismantle false sources of authority and power. These false forms of authority can be both subjective (formulated through mechanisms of knowledge production proposed by Nietzsche and Foucault), or objective (grounded in the structures of capital proposed by Marx and coercive forces of the state propounded by Deleuze). Akal Takht in that sense is liable to resist all sources of coercive power that represent false authority, which according to Gurbhagat is Takht's institutional spirit and responsibility.

Article 15 – Drawing its intensity from an imagined binary between centralized institution of power (Absolute State) and the institution of resistance and defiance (Akal Takht), this last article

Akal Takht by Sukhbir Singh bids to accentuate the undertone of political cultural narrative. Perhaps, this article can be more aptly characterized as an author's soliloquy directed towards imploring and imagining Akal Takht as a powerhouse of political resistance (like a that of militant military center) symbolizing institutional glory of Sikh sovereignty. A repetitive message issued to resist against bourgeoisie leadership, or the absolute dictatorial authority, draws a solid line between State (a symbol of rapacity and evil) and Akal Takht. Binding these shades of routine politics with a sense of 'religious struggle', the author sutures these political expressions directly with Guru Hargobind's proclamation to bear arms. Executing the role of a surrogate political arm of routine Sikh politics, Sukhbir continues to harp on raw Sikh emotions impressing with undertones of what appears to be a histrionic harangue.

Article 16 – In his article *(Akal) Takht,* Devinder Singh contests the conceptual idea of State as an unnatural entity and proposes that the idea should be discarded to turn the page in political history of mankind. The entity of State, he argues, should be replaced with the illumination of the *cosmic order* that can participate in a political process through local confederacies and smaller *Jathebandis.*

Article 17 – Continuing his argument from his previous article, Devinder in his article *Sikh Rajniti da Sankalap* (The doctrine of Sikh politics), propounds the idea of a non-state entity that can dislodge the idea of state. His commentary on Sikh Cosmology with references from Guru Granth Sahib broadly adheres to natural manifestation of a stateless world, that cannot remain natural in the ideals of state - a synthetic (unnatural) entity. He also roots for a direct form of democracy and for decentralization of power. He laments the current state of Sikh polity.

1

Four High Seats of Sikh Authority : A Debate

Kapur Singh et al.

There are and legitimately remain only four High Seats of Sikh Authority, the Takhts and a recent innovation of fifth takht set up by ignorant heresiarchs and new controllers of the official Board of Management of the Sikh historical shrines (SGPC) is altogether repugnant to and unwarranted by the true Sikh doctrine or the metaphysical postulates and mythological traditions of India.

Takht is a Persian word signifying 'the imperial throne', a concept of total and all pervasive focus of worldly temporal power such as was supposed to inhere in the *shahinshah*, the emperor, of the Achaemenian throne. Ex-hypothesi there cannot be more than one *takht* in the empire and indeed, in the entire world, for, a true and logically whole empire must tend to acquire a total oecumenical sway and the doctrine of co-existence of more than one *takht*, which is a true *Takht*, is a self stultification. But since the Sikh doctrine of Double Sovereignty, miri-piri envisages a sway over the minds and souls of mankind, the entire world and does not contemplate a coercive bondage of the bodies of men, it validates and promulgates a plurality of *takhts*, coexistent, coeval and complementary.

These *takhts*, thrones of Double Sovereignty spring from a Hindu tradition of religious dominion which is grounded in metaphysical postulates of ancient acceptance.

Dominion of religion in the world of pheno-mena is bound up with the concept of 'space' and the Hindu 'space' is a flat four directional extention innocent of Einsteinian curvature of depth impregnated into 'it' by the progression of 'Time'. This Hindu 'pure space' is conceptual *samkalaphhu*, detached from the

progression of 'time'; This 'space' is four-directional, east, west, north, south. It is this 'space' in which is encompassed the entire phenomenal world, *samsar*, the reality that is appearances and the religion as it impinges upon the minds of men while it is permanently there in the souls of all men flourishes in relation to his 'space'. The spread and sway of religion in this world, therefore, must be comprehended and described as four directional.

Again, 'numbers' occupy a prominent place in Hindu occultism and the concept of 'numbers' permeates a great deal many branches of Hindu speculation. Infinities are particular fascination, circumscribed in cyclic concepts of Time and Cosmic ages of the universe. The branch of knowledge, Numerology, *ganati* is conceived as a branch of Ontology, and the numeral '1', as the first signature and word in the Sikh scripture is grounded in this modality of Hindu metaphysical thought

According to this Hindu Numerology, while the symbol 'zero', sunya, being the absence of all, comprises all things, the number 'one' is the number of Divinity, of the fundamental symbol, *lingam*, of the Sun, signifying brightness, light, unity, wisdom. Number 'four' in this system of thought is the perfect number, as it represents all the four directions of the space; *Satpath-brahman* tells us that, 'as the cow requires four feet; so the yajna, sacrifice must have four Vedas and four officiants'. Commenting on the description of the 'mindstufff' in the Upanisads as, *chaturpada*, Samkara explains, "like the four feet of a cow".

These concepts about the nature of the 'space' and numerological significations are then linked-up with the spread and sway of religion in the world in the Hindu tradition and history, and that explains why whenever a Hindu sect or denomination of religion has laid claim to oecumenical status, it has set up or recognized four chief or primary places of its reverential foci. In the Guru Granth, it is this mode of understanding of the matter that a reference exists to the omnipotent omnipresence of God; (ਚਤੁਰ ਦਿਸਾ ਕੀਨੋ ਬਲੁ ਅਪਨਾ) (Dhanasri, V) and it is according to this mode of thought that in the ancient Vedic tradition four *raj tirath*, royal centres of holiness, were recognized, such as Pushkarraj,

Prayagraj, Katasraj etc. to each of which one of the cardinal directions E, W, N or S was assigned. Likewise in Brahmanism, *chaturdham*, four residences of the gods, Prayag (E), Dwarkavati (W), Badrinath (N), and Ramesvaram (S) are recognized. Samkaracharya established *chaturmath* four abbeys, to represent his true interpretation of Vedas, Vedanta, such as Jagan-math (E), Dwarkamath (W), Badrimath (N), and Sringerimath (S). Of Vaishnavite Hinduism, there are recognized *chaturpuri*, the four holy towns, beloved of the God, Jagannath Puri, Dwarkapuri and so on. Gautam, the Buddha before his *mahaparinirvana*, the great demise, specified four places, that of his birth, his enlightenment, his first sermon, and his demise as the place worthy of homage for the Budhists, Lumbanivan, Gaya Sarnath, and Kusinar representing four directions of the Hindu 'space' and hence signifying oecumenical claim.

Again there are recognized two categories of holy places in our Hindu tradition, *sthapat* established or appointed and *svayambhu*, ever-there, self-existent. A centre of holiness may be set up or created by historical accident, association or unappropriate ceremonies, or it may be there since the beginning of creation but may be discovered through a sign, or authoritative pointing out. There are temples of Vishnu and Siva of hoary antiquity that were so discovered through a royal dream or yogic flash and then magnificent buildings and idols were set up there and there are temples that were definitely 'established' at a contingent point of time.

It is in this context that the significance and validity of *char takht*, the Four seats of Sikh authority, must be appreciated. These takhts do not originate and are not validated by historical occurrence, though they may be accidentally associated with the birth or sojourn of a Sikh Guru or it may be the case, that as Akal Takht, it was 'built-up' and signified by a Sikh Guru these takhts essentially are and remain *svayambhu*, ever-there and no body or no contingent occurrence has created them.

There cannot be more than Four Takhts because '4' is a perfect number, oecumenical in signification and grounded in the

ancient metaphysical postulates of our race, while number '5' is not perfect number, and it is not a significator of 'space' or territory while a takht must be such a significator. '5' reduces much diversity to meaningful measure, and hence signifies men and things, *panchajana, panchatattava, panchagavya* etc. and 'panj-takht' is a wholly unwarranted concept.

Nor does the word, "takht" inscribed on some seal used by the keepers of a historical Sikh shrine, such as occurs in the seal preserved at Damdameh Sahib in Punjab, can make the place a takht a 'seat of Sikh authority' of the category to which the traditional four Takhts belong. In this seal the word, "takht" occurs in its dictionary meaning, in the sense that a royal personage, technically a Sikh Guru, rested, sat, or held audience here. Indeed, the inscription on this particular seal itself makes the meaning quite clear when it says that it is the seal pertaining to *"takht, jagah Guru Gobind Singh Ji"* that is, 'the throne-locus of the place where Guru Gobind Singh stayed'. On the basis of such a citation to declare the holy Sikh shrine Damdama Sahib as the fifth seat of High Sikh authority is the height of absurdity. Bhai Kahan Singh also in his Mahankosh, the 'Encyclopedia of Sikh Literature', gives precisely these as the true meanings of the word "takht" as it occurs in Sikh writings. At Kiratpur, there is a historical Sikh shrine known as Takht Sahib but it has never been deemed or claimed as one of the High Seats of Sikh Authority.

Damdameh Sahib, now in the Bhatinda District of Punjab is a holy and historical Sikh shrine of great historical importance and sanctity, but it is not the fifth takht, in the meaning of a 'Sikh seat of authority,' and there is no human authority, now or ever, which can create new *takhts* valid in and acceptable to the Sikh doctrine.

—*Kapur Singh*

Rejoinder

RECENTLY, the SGPC elevated the historic Gurdwara at Damdama Sahib to the level of a takht and created a fifth takht, in addition to the four existing takhts: the Akal Takht at Amritsar, and takhts at Anandpur, Patna and Hazur Sahib.

The object of this article is to examine S. Kapur Singh's criticism of the SGPC in creating the fifth takht S. Kapur Singh says: 'There are and legitimately remain only four High Seats of Sikh Authority, the takhts, and a recent innovation of a fifth takht set up by ignorant heresiarchs and new controllers of the official Board of Management of the Sikh historical shrines SGPC is altogether repugnant and unwarranted by the true Sikh doctrine 'or the metaphysical postulates and mythological tradition of India.'

Though he says that the action is altogether repugnant and unwarranted by the 'true Sikh doctrine', but in the whole article he does not give any inkling of what the true Sikh doctrine' is and how the SGPC action is repugnant to it. On the other hand, he dwells in great details on what he calls 'the metaphysical postulates and mythological traditions of India', but gives a brief, though correct, definition of the word 'Takht'. Takht is a Persian word, meaning the throne of an emperor or *shahinshah*, and as such the seat of imperial power. There should be only one takht in an empire, or even in the world if the empire is worldwide. Then he justifies the existing four takhts and decries the establishment of the fifth takht.

Here is a brief summary of his arguments. The plurality of Takhts stems from Hindu tradition and hence their location in the east, west, north and south. Four is a perfect, number. In ancient vedic practice, four Raj Tiraths were recognized, such as Pushkarraj, Katasraj etc. S. Kapur Singh does not mention the fourth. Thus, there is one Raj Tirath in the north, one in the south, one in the east and one in the west. Likewise in Brahminism four places of Godly residence, Prayag (E), Dwarkavati (W), Badrinath (N), Rameshwaram (S), were recognized. Shankaracharia established four math on that principle, at Jagnnath, Dwarka, Badrinath, and Sringereni, Even the Buddha instituted four holy places: that of his birth; Lumbini, where he received enlightenment; Gaya, where he preached first sermon; and Kushinagar, where he died. There are two ways of recognizing holy places according to Hindu tradition *sthapat*, or established; and *swayambhu*, ever there; or self existent.

S. Kapur Singh then justifies the existing four takhts in these words:

'These Takhts do not originate and are not validated by historical occurrences, though they may be accidentally associated with birth or sojourn of a Sikh Guru or it may be the case that as Akal Takht was "built up" and signified by a Sikh Guru. These Takhts essentially are and remain "Svayambhu", ever there and nobody or no contingent occurrence has created them.'

Then Sardar Sahib goes on to decry the establishment of the fifth takht on the same basis:

'There cannot be more than four Takhts because "4" is a perfect number oecumenical in signification and grounded in the ancient metaphysical postulates of our race, while number "5" is not perfect number, and it is not a significator of "Space" or territory, while a takht must be such a significator. "5" reduces much diversity to meaningful (perhaps he means meaningless) measure and hence signifies men and things, Panchjana panchatattava panchagavega etc and "panj takht" is a wholly unwarranted concept.

Nor does the word 'Takht' inscribed on some seal used by the keepers of historical Sikh shrine, such as occurs in the seal preserved at Damdama Sahib in Punjab, can make the place a Takht. In this seal the word "takht" occurs in its dictionary meaning, in the sense that a royal personage, technically a Sikh Guru, rested, sat, or held audience here... the seal itself makes the matter quite clear when it says that it is the seal pertaining to "takht", jagat Guru Gobind Singh Ji'... On the basis of such a citation to declare the holy Sikh shrine at Damdama Sahib as the fifth seated High Sikh Authority is the height of absurdity... and there is no human authority, now or ever, which can create new takhts valid in and acceptable to the Sikh doctrine.'

Though Sardar Sahib has written of Sikh doctrine, but a cursory consideration of his argument for justification of four Takhts, and decrying the fifth one, makes it evident that the basis of his argument is actually not any Sikh doctrine or tradition, but Hindu thinking, which he prefers to call Metaphysical postulates

and mythological traditions of India'. But despite the use of these high-sounding terms, his arguments are devoid of any logic, contradictory and self-defeating. He calls the existing four takhts 'Svayambhu', which according to his own definition means, "ever there" perhaps from the beginning of the world, and association of any takht with any Guru is just accidental and nobody nor any contingent occurrence has created them.

Sikhism itself started with Guru Nanak and is not more than 500 years old. The first takht was established by the sixth Guru, Hargobind Sahib, at Amritsar. The city of Amritsar also was founded by Guru Ramdas only 400 years ago, and the Akal Takht was established half a century later. However, other takhts were established much later and are about 200 to 250 years old. These are the plain facts of history. Now as regards *"Svayambhu"* (ever there i.e. nobody has created them) it is very clearly evident that these takhts were not ever there. Except Akal Takht, which was created (or established) by the Sixth Guru, all the other three takhts must have been created by the Sikhs themselves, because there were clear instructions by Guru Gobind Singh, the last Guru, not to construct any memorial at any place connected with him. Obviously the takht at Patna and Hazur Sahib were not founded by him. The present Akal Takht was rebuilt. Hazur Sahib, as also many other Gurudwara's were built with the help of generous donations by Maharaja Ranjit Singh. The plain fact is that these takhts are not heavenly creations but were created by the Guru or the Sikhs themselves for definite purposes.

Regarding the controversy about the figures, 4 and 5, and the perfection of the former and the earthly association of the latter, according to so-called Indian tradition (Hindu philosophy), should mean nothing to him. It is time for every Sikh to sit up and ponder. Because his main basis for justifying 'Four' and rejecting 'Five' in accordance with Hindu tradition, which he calls Indian tradition, and not based on any Sikh principles or traditions, even though he is most vociferous in favour of a Sikh Homeland, and says that Sikhism is not a sect of Hinduism. If this is the basis of his ideology, one wonders why he wants a Sikh Homeland and for what? Even

the Hindus have discarded such outdated and moth-eaten so-called Indian traditions. It is a pity a 'Sikh' and that too a Punjabi should regard himself as a member of Aryan 'race' and feel proud of it. For the Khalsa, one of the important injunction of Guru Gobind Singh is *Kirtinash, Kulnash, Dharamnash, Karamnash,* which in plain words mean, 'a Sikh should break all links with the past, wash his mind clean of all the outdated and worn out traditions of Hinduism which should all be buried deep and a new life begun from a clean slate. This is from the Sikh ideological point of view, Even otherwise Punjabis are not Aryans. They are mostly of mixed blood (races) being descendants of Greeks, Huns, Sakas (Scythinas) and others, and Aryans, too, were not Indians originally but were foreigners, and so is Hinduism. It is astonishing that one who favours the creation of a Sikh Homeland should carry such a heavy hangover of the Hindu past, and perhaps this is the reason why he has failed to win any support. Even though a cause may be just, a confused mind can never achieve anything. If the question of the four takhts is to be decided and justified on the basis of so called Indian traditions and establishment of the fifth one rejected and the people who were responsible for creating the fifth one denounced as heresiarchs, (then) even the Gurus can be denounced as heretics, because most of what the Gurus preached or did was in fact a departure from so-called ancient Indian traditions. Monotheism, equality, fraternity, abolition of the caste system, prohibition of idol worship and other practices are all foreign of Hindu tradition and a departure from them. Because of this departure from Hindu traditions, a liberal this adoption of Islamic principles and the creation of new traditions, Sikhism is a distinct and separate religion.

Whatever may be the special significance or the sanctity attached to the numeral 'four' in Hinduism, Sikhism does not recognize any such sanctity from the ideological point of view. In Sikhism, no number has any special significance: all the numerals are of equal importance. Those who created the four takhts did not do so, because of undue regard for the numeral four. On the other hand, the numeral, five, has some significance because of its

association with Punjab and in Sikhism, it has come to acquire a mystical and special significance. Therefore, if these arguments in favour of 'five' have equal validity, the fifth takht is justified.

But it should not be assumed that I am up-holding the SGPC in creating the fifth takht, even though I am from Bhatinda district. In olden times when the means of communication were poor there was some justification for more than one takht. These takht were then more than one takht. These takhts were then created in far-off different places to propagate Sikhism and co-ordinate Panthic activities, which could not have been co-ordinated or controlled from Akal Takht alone. To some extent, though not fully, Akal Takht at Amritsar is continuing these duties. But other takhts have outlived their utility; in fact they have ceased to exist in the real sense of the takht there is no propagation of Sikhism, any more and there is no activity to be co-ordinated either. They are not doing any special work and are not in any way different from the other historical Gurdwaras. The existence of more than one takht of equal status can cause disruption and disintegration in the Sikhs, if they begin issuing contradictory orders. Therefore, in the present circumstances, the establishment of the fifth takht by the SGPC mainly to please the local people is not a wise one. Now as a result of the controversy about the takhts it would be better to review the whole matter anew. As the functions of the takht are no longer performed by the other takhts it would be both wise and better to amalgamate or to abolish the other takhts and only Akal takht should be made a 'takht' in the real sense of the word.

—H.S. Brar
Bhatinda.

Kapur Singh's Reply to Brar's Rejoinder

I write this to attempt a reply to some of the points made by Mr. H.S. Brar in his letter about the Takhts in the May issue of The Sikh Review.

I can refer to only some of the salient points so made by Mr. Brar, without presuming to be exhaustive.

(1) Mr. Brar says that although I assert that the SGPC has

violated the true Sikh doctrine, relating to the institution of the Sikh takhts yet I have given "no inkling" of such a Sikh doctrine. It seems obvious to me, after re-reading my original article that I have taken ample pains to explain what this true doctrine is, what its roots are, as embedded in certain metaphysical postulates about 'Space' which postulates are expressly accepted in the Guru Granth itself, in Hindu Numerology, on the basis of which the very first letter, the arithmetical numeral '1' is made the starting point of the basic ontological statement of Sikhism, the moolmantar, and the true connotation of the Persian term, takht. These are the three roots of the "true Sikh doctrine", out of which the Sikh institution of four takhts stems, while the first two metaphysical roots aforementioned explain why there are only four *raj tiraths*, four *puris*, four *dhams* and four *maths* etc., in what Dr. Radhakrishnan aptly calls, the great Commonwealth of Hinduism.

Mr. Brar's real grievance seems to be that if that is the "true Sikh doctrine" then it cannot be accepted by nihang Sikhs of his puritan breed as anything having Hindu roots is ipso facto derogatory to Sikhism.

To such a position it is not easy to reply but one may pose and answer a simple question which lies at the root of Mr. Brar's mental agitation. What is 'a true Sikh doctrine'? I should say it is one if (a) it is clearly laid down in the Sikh scripture or has been otherwise authoritatively proclaimed. (b) It necessarily follows from what is accepted in the Sikh scripture or is implicit in some authorized and accepted Sikh institution and practice and is not essentially contrary to the proposition (a) above (c) It satisfactorily explains some Sikh institution or practice even being a doctrine of such Hindu or Islamic origin and acceptance as is know or can be shown to have been contemporaneous with the origin and growth of Sikhism and thus capable of having been validly absorbed by Sikhism. Any doctrine that answers to one or more of these three test may safely and legitimately be accepted as a true Sikh doctrine. If there is any other, or fourth source of true Sikh doctrines, I confess I know it not. Now, the doctrine concerning the four takhts that I have enunciated fully answers

to the test (b), as well as to the test (c). This doctrine consists of three propositions: (1) a takht is a focus of the Sikh goal of the condominium of spiritual and earthly power and to this Mr. Brar has taken no exception; (2) a takht refers to exercise of such condominium on an oecumenical scale, that is, the Sikhism claims to be a World religion for all mankind and for all times. That Sikhism is an oecumenical religion, in this sense, is repeatedly proclaimed in the Guru Granth itself e.g. (ਬਲਿਓ ਚਰਾਗੁ ਅੰਧ੍ਯਾਰ ਮਹਿ ਸਭ ਕਲਿ ਉਧਰੀ ਇਕ ਨਾਮ ਧਰਮ ॥) (3) That the Sikh takhts have a religious ancestry of four *rajtiraths*, *puris*, *dhams* and *maths* and holy *stupas*, I have fully explained in my article on the subject in the Sikh Review. That prior to the establishment of the four takhts, Sikh Gurus had taken due cognizance of this ancestry can be demonstrated by referring to the historical evolution and institutional organization of Sikhism. In 1496 A.D, Guru Nanak started establishing organized centres of Sikh religion, called, manjees and they were established as and when the situation permitted and required. In 1560 A.D. Guru Amar Dass introduced a meaningful pattern in the Sikh Church by establishing 22 dioceses of the religion. Bhai Santokh Singh tells that the 22 dioceses were intended to signify Sikh condominium of political and spiritual power in confrontation to the Imperial Mughal theocratic State: *dvivimasat dilli umraiv, iti Sikh manjis bithaiv*, and in the *A Short History of the Sikhs*, Teja Singh and Ganda Singh support this view (page 23). In 1636 A.D. Guru Hargobind who established the Akal Takht, the first of the four Sikh takhts imparted a clear and complete expression to the true doctrine of the Sikh takhts which is that Sikhism's territorial sway is to be universal and world wide, transcending the frontiers of the Mughal empire and that this universality is to be expressed by the number '4', this being the perfect number of Numerology not of arithmetic, as Mr. Brar seems to think. In consultation with Baba Sri Chand the charismatic eldest son of Guru Nanak, Guru Hargobind, under the supreme Pontiff, Baba Gurditta, the Guru's own son, established four (and not five) Ascesis-Fires who carried the torch of Sikhism, in years to come, to Bangladesh, Assam,

Ceylon, Ramesavram, Kabul, Turkestan, Azerbaijan and up to the confines of Gobi desert in the U.S.S.R. as recent archaeological evidence has shown. That the Upanisadic doctrine of Space being dependent creation of mind: *etasmad atma akasa sambhutah (Taittareya)* is the Sikh doctrine also is implicitly accepted in the Guru Granth: *trai gun mohia akas* (Asa.v.), akasa is the playground of quality-modes of Existence'. That Space has four cardinal points that constitute its all-comprehensive coordinates is also a doctrine clearly reiterated in the Guru Granth: *chatar disa kino balu apna*. This citation in the Guru Granth also establishes that, *balu*, the promulgation of power, in order to be all-pervasive must be four-directional.

The numerological significance of '4' as universality and perfection is referred to again and again in the Guru Granth. Finitude of time in relation to all forms of creation, is referred to as 'duration of 4 days: *char divas ke pahune (Slok, Kabir), Char din apni nau bat chale bajai (Kedara, Kabir)*, and the immanent universal Law, dharma that governs and sustains the entire universe is described as having 'four feet' or '4 supports: *pag chare dharma dhian jio (Asa Chant. IV)*, and the complete and prefect enlightenment of God in human heart through successive four Fluxes of a full Time cycle is also alluded to as 4' lights': *chare dive chahu hath die eka eka vari (Basant.I)*.

Bhai Kahan Singh in his Mahankosh, categorically states (p. 1386) that there are only four valid Sikh takhts.

In view of these considerations, it seems clear to me that the doctrine of four and only four takhts, is not only well grounded in the ancient spiritual tradition and metaphysical postulates of the culture and milieu out of which Sikhism has sprung but it also constitutes a true Sikh doctrine of impeccable purity.

(2) He indulges in a cheap joke at my assertion that according to Hindu Numerology '5' is a significator that reduces much diversity to meaningful measure and as such it applies to men and things and not to cardinal points of the Space. His joke is put in parenthesis pointing out that when I have said, "meaningful" I have really meant "meaningless". Now, what I say about the numeral '5' is upheld not only in Hindu numerology, an ancient and well

respected metaphysical Science, but also by Pythagoras who ruled over Greek classical thought for over two thousand years. The Sikh Gurus themselves have in fact, based the Sikh doctrines of *pancha-pravan* and *panjpiaras* on this very concept, as careful students of Sikh theology and comparative Religious studies well know. There is nothing to joke about in the proposition that while '4' is significator of the all pervasive Space, '5' signifies creatures and things within the Space. From times immemorial, quinary, decimal and duodecimal base have been regarded in almost all civilized societies, as number systems to impart a meaningful measure to men and things. If Mr. Brar or his friends find this as funny, the misfortune is not wholly mine but is that of the present Sikh academic levels also.

(3) Mr. Brar points out that four Sikh takhts cannot be *svayambhu* because it is well known that they came to be established only within the last three or four centuries, after the rise of Sikhism. Surely, Mr. Brar does not believe that my own ignorance is so colossal that I do not even know that Akal Takht was first built by Guru Hargobind in the 17th century and the remaining three takhts came to be built up and accepted in the early 18th century. Svayambhu is a Hindu metaphysical concept of much subtlety which means, "ever there", but not "everthere" in the world of Phenomenon. *Svayambhu*, is "everthere" in the 'unseen world", in the sphere of the Numenon, but which may manifest itself on the gross phenomenal plane at some period of time. The *sthapat* is to be distinguished from the *svayambhu* in this sense and not in the crude manner Mr. Brar does. Nor are the philosophical notions of *svayambhu* and 'unseen world' to be considered as a laughing matter, simply because they are rooted in and are traceable to ancient Hindu Metaphysics. In the Guru Granth itself the term, *Svayambhu*, is employed to refer to the Ultimate Reality; in the opening lines of the Sikh scripture. God is designated as, 'saibhang', which is the *apbhramsa* from of *Svayambhu*. As for the "unseen world", the Sikh scripture enjoins a constant and unbroken contemplation of the same, as efficacious discipline for achieving the summun bonum:

dekh adrist rahio bismadi dukh binsai sukh ai jio. It is in this sense that the takhts, are to be deemed as *svayambhu*, and if Mr. Brar finds it difficult to grasp the notion then I can only reply in the words of Plato who in one of his Dialogues tells his pupil who is in a similar predicament as Mr. Brar, that the difficulty to the pupil is that "while you have senses, you have no mind".

(4) Mr. Brar gratuitously informs me that the reason why there is no enthusiasm for the demand for Sikh Homeland is that I, its chief expounder, am soaked in "Hindu ideology", while the Hindus themselves "have discarded such outdated and moth-eaten, so called Indian traditions" Although it may not be generally conceded that vastly subtle Hindus have 'discarded' their peculiar metaphysical insights as "outdated" and although 'metaphysics' 'philosophical postulates', "ideology" and "traditions" are concepts altogether different from one another and they do not have the same and even cognate meanings as Mr Brar has presumed here, I am still thankful to him for having pointed out the real cause of my failure to evoke enthusiasm for a political objective which I believe as good for Sikh interests, for, *I have been under the impression that this absence of response was due to the traditional lack of political sense amongst the Sikhs to which some authorities in the past have referred as the asininity of the Sikh, the bovine mind of the Sikhs.* However, now that a pure Sikh ideologist of the status of Mr. Brar has upheld the idea of Sikh Homeland itself as praiseworthy it is hoped that the Sikhs will respond to it.

(5) Mr. Brar says, that "it is a pity that a 'Sikh' and that too a Punjabi should regard himself as a member of Aryan 'race'. I do not deny that I am in need of all the pity that Mr. Brar can spare for being now in the position of having to argue basic points of Sikhism to an unsympathetic audience with whom sophisticated communication is not an easy matter, but Mr. Brar is mistaken if he thinks that I am not aware that Punjabis are not ethnically pure Aryans or that a Sikh is enjoined to reorientate and develop his personality in accordance with the teachings of the Gurus. When I refer to 'the traditions and concepts of our Aryan race'. I refer to spiritual traditions and modalities of

thought of our cultural heritage and ancestry. The term-'race' is well understood in such a context, and it is a great pity indeed, that it has been my lot to fall foul of Mr. Brar on this simple point also.

(6) What shall I say about Mr. Brar's contention that if the Sikh Gurus could make departures from Hinduism without being labelled as heretics, how can I call the SGPC men as great "heretics" for having corrupted the true doctrine that underlies the institution of the four takhts? Has one to answer such criticism also, if one is in the unhappy position of having written on some obscure points of Sikh religion?

(7) Mr Brar asserts that "monotheism, equality, fraternity, abolition of the caste system, prohibition of idol worship and other practices are all foreign to Hindu traditions. Because of this departure from Hindu traditions, liberal adoption of Islamic principles. Sikhism is a distinct and separate religion." That may be so or somebody might legitimately disagree but how has it any relevance whatever to the real points that I have tried to establish in my original thesis on the four takhts? If rules of logical relevancy are not binding on us, then all serious discussion is pointless amongst us.

(8) Mr. Brar says, "In Sikhism no number has any special significance: all the numerals are of equal importance". This is a brave statement to make apart from the consideration that "significance" and "importance" are not interchangeable synonyms. Does Mr. Brar think that the numeral '1' that is put as the first ideograph in the Sikh scripture has no "special significance"? Does he mean to convey that '2' is as "important" as '3', and '5' and '100' and '1000' in Sikhism? Mr Brar goes on to add, however that "numeral, 5, because of its association with Punjab and in Sikhism, it has come to acquirer a mystical and special significance therefore, fifth, takht is justified", so, numeral, '5', has "come to acquire". And associational "significance" which cannot be a "mystical" significance nor such a 'significance' can have any ontological status, such as can govern fundamental institutional organization of the Sikh Church which the establishment of takhts is. Anybody

who has some grounding in elements of philosophy, will readily appreciate this point, and nobody except, perhaps, amongst the present day Sikhs will care or dare to tread on a ground with the terrain of which he has not first familiarized himself. But amongst the present day Sikhs will care or dare to tread on a ground with the terrain of which he has not first familiarized himself. But amongst us the conviction seems to be almost universal that each and every Sikh has an equal right to pronounce on any subject under the sky and also that such a pronouncement is entitled to equal acceptance.

But, Mr. Editor I give up and concede that I am not really competent to discuss sophisticated issues on the level which Brar has adopted, and before concluding I respectfully call upon our intellectuals and specialists in Sikh religion, who occupy eminent positions in academic circles in relation to Sikh theology and philosophy, to participate in and raise the level of discussions of this nature so that the unequal contest between a layman like I and a veteran controvertialist like Mr. Brar is transformed into a really fruitful contest.

—*Kapur Singh*

Misinterpretation and Distortion of Sikh Doctrines and Traditions

Dr. Trilochan Singh, M.A., Ph.D., D.Lit.

There is a widespread desire now among the Sikh intelligentsia to interpret Sikh doctrines and traditions, and less enthusiasm to understand them and probe them to their depth, before taking up their pen to write in an authoritative manner about them. This has resulted in the creation of a good deal of confusion about some unsolved problems of Sikh history and theology, which demand deep insight, patient study and scholarly exposition. But to our great misfortune, the interpretation of serious doctrines in the light of history and Sikh philosophy has been taken by people who have never been disciplined in either Sikh history, philosophy and theology. They have taken the liberty

to treat very serious problems like municipal issues, on which every lay citizen can say anything he likes. The shocking manner in which people of all classes and categories have started explaining away doctrines and traditions without in the least going to original sources, has led many people to think that Sikhism has no established doctrines, no established traditions and no historical evidence on the vital issues of Sikh history.

Sacrilegious Innovation of the Fifth Takht

A few years ago the late Sant Chanan Singh, president of S.G.P.C overnight declared that he was the Pope of the Sikhs and therefore immune to criticism and the rule of law. SGPC even passed a resolution to this effect[1]. Having attributed to themselves the authority and prerogative of the Pope over the Sikhs, Sant Chanan Singh overnight declared that Damdama (Sabo-ki Talwandi) was the fifth Takhat. I strongly criticized the move in the Daily Ajit, Jullundur and the Khalsa Samachar, Amritsar. As my article was reproduced by about 52 dailies and weeklies, the move was then shelved. Probably to enhance their terribly shaken political prestige, about a year and half later, the both Sant Fateh Singh and Sant Chanan Singh attributed to themselves the prerogatives of the Guru and announced the creation of the fifth Takhat. A few politicians of Malwa who have always been harping on the Malwa and Majha differences supported this move in the hope that the centre of political activities would move from Amritsar to Sabo-Ki-Talwandi. This has not happened. The move was opposed by all leading scholars and by all other Sikh organizations like Chief Khalsa Diwan, and even by the governing bodies of Takhats outside Punjab. But the Sants ignored the opposition.

Only the Gurus Could Create the Takhts

Only the Gurus could create the Scriptures or the canonized scriptures like the writings of Bhai Gurdas, which Guru Arjan Called 'key to Adi Granth.' Or the writings of Bhai Nand Lal which

Guru Gobind Singh blessed as the 'Testament of Life'. Only the Gurus could appoint another Guru. Only the Guru could organize and alter the baptism ceremony. As such only the Guru could establish the tradition of the Panj Payaras. Only the Gurus could create and establish the takhats. They established the four lasting citadels of temporal authority of the Khalsa Panth. No Sikh, no Sikh organization can change the four Takhats to five, Six or Seven, nor do they have the authority to reduce them to two or one. To increase the takhats to five or more is the same type of sacrilegious innovation as the creation of 11th and 12th Gurus of the Sikhs. While many groups and sampardayas directly or indirectly associated with Sikhism have tried in vain to create the 11th and 12th Gurus from the time of Banda down to Namdharis, no one until recent time has dared to create the fifth takhat or ever thought of such destructive suggestions as to reduce them to one or two.

The Four Takhts in History

From 1645 A.D. to 1700 A.D., Akal Takhat and Harimandir were in the hands of the Minas who carried on anti-Guru and anti-Sikh activities from it for nearly sixty years. That did not mean that the significance and importance of 'Akal Takhat' was lost. Only in 1700, Guru Gobind Singh sent five eminent Sikhs, under the leadership of Diwan Bhai Mani Singh. The names of these five Sikhs were: Bhupat Singh, Gulzar Singh, Chandra Koer Singh, Dan Singh and Bhai Kirat Singh. Guru Gobind Singh had warned them that all of them might have to sacrifice their life for the sanctity of the Akal Takhat. On March 29, 1734 all these five were treacherously arrested by Jaspat Rai and Lakhpat Rai at Amritsar, and all fell martyr along with Bhai Mani Singh on June 24,1734. (Shahid Bilas, p. 92).

Bhai Mani Singh and his five companions took control of the Akal Takhat, and raised the Khalsa flag there on the martyrdom day of Guru Arjan, 1700 A.D. and for thirty-four years remained the beacon of the Sikh Panth, and the most outstanding and respected leader after the death of Guru Gobind Singh. It is here

Bhai Mani Singh reorganized the Khalsa Army under five *Dals* which remained the nucleus of the Sikh army. The Sikhs at Patna and Hazur Sahib also maintained small armies which rendered service in the freedom fight of their respective regions.

The Takhat Patna Sahib army maintained a small unit of the Khalsa army at Dhubri (Damdama of Assam), which always helped the Assamese against the Mughals. This Dhubri army under the direct command of Takhat Patna helped the Assamese even in Anglo-Assamese wars. They were known as Damdamyia army of Patna Takhat.

Similarly the Takhat Hazur Sahib played a great role in the cultural history of the south and it is still doing so. Amongst Sikh intelligentsia, ignorance of historical facts gives rise to fantastic speculative knowledge, and I am surprised at those people who say that the Takhats have served no purpose, and at the Editors of the Sikh Review who publish such stuff without comments and opinion of their own. There is no period of Sikh history when Takhat Patna or Takhat Hazur Sahib did not serve any purpose. At present when people with ill-conceived notions are suggesting that they should be abolished, these Takhats have become the most important centres of Sikh moral and political activities. These writers who make such fantastic suggestions from the ivory tower of their ignorance of history and present situation should go there and study the Takhats in historical perspective of local history, and learn something which is vital to Sikh history and culture.

Damdama (Sabo-ki-Talwandi) A Manji and not a Takht

Sakhi pothi (Travels of Guru Tegh Bahadur and Guru Gobind Singh (1760 A.D.) is perhaps the first document which mentions Damdama as Guru-ki-Kanshi. This document of early eighteenth century clearly states that Guru Gobind Singh declared Damdama Sabo ki Talwandi to be manji and not Takhat. Bhai Kahan Singh author of Mahan Kosh finalized Encyclopedia at Patiala and it was published by Patiala state. He mentions the following historical shrines at Patiala:

1. Jandsar - half a mile from the village Sabo-ki-Talwandi where Guru Gobind Singh distributed gifts and pay-packets to his soldiers.
2. Tibbi Sahib - half a mile from the village, where Hola Mahalla was celebrated by Guru Gobind Singh.
3. Manji Sahib No. 1 of Guru Tegh Bahadur, where the Guru stayed for nine days.
4. Manji Sahib No. 2 of Guru Tegh Bahadur, where the Guru got dug a pond, known as Gurusar Sarovar.
5. Likhansar - Here Guru Gobind Singh and his scribes did all their writing. Here also Guru Gobind Singh gave audience. As such the place where he gave darshan was called Takhat asthan, but historically the shrine was known as Likhansar.

Bhai Kahan Singh does not mention any Takhat or Takhat asthan. The first edition of this work was published in 1930 and the second edition under the supervision of his son Bhai Bhagwant Singh Hariji, was published in 1960 by the Language Department. Damdama is again mentioned as manji and not takhat.[2]

Earlier Conspiracy

There was, however, a conspiracy, which ultimately failed towards the end of the last century to proclaim with the help of the then Maharaja Patiala that Damdama Sabo-ki-Talwandi was the fourth Takhat and Hazur Sahib was not at all a Takhat. It so happened that when the then Maharaja of Patiala went to Hazur Sahib, the pujaris and the Nihangs did not allow him to enter the *sanctum sanctorum* till he did some penance and took a vow to keep the full rehat of the Khalsa. The Maharaja came back quietly. After some time a jatha of Nirmalas of Patiala went to Hazur Sahib. The leader of the Budha Dal (which had moved to Nanded soon after British occupation) and the pujari of Hazur Sahib objected that the Nirmalas also could not enter the *sanctum sanctorum* as long as they did not satisfy the sangat that they maintained the 5 Ks and lived strictly according to the code of the Khalsa. The Nirmalas secretly bribed the pujari and arranged to quietly enter the *sanctum sanctorum*

of Takhat Sahib early at 2 a.m. The leader of Budha Dal, Baba Prahlad Singh, a religious divine who was revered by the Hindus, Muslims and Sikhs of the State sent eight Nihangs to warn the pujari. They stopped the Nirmalas. The purse-proud Nirmalas insulted the Nihangs and their leaders and went to the extent of saying that they could enter any holy place with the help of their silver shoes (money) and they could even buy the Nihangs. The altercation led to an armed clash for which both sides were prepared and eight Nirmalas were killed. The Nihangs were arrested and criminal case instituted against them by the State. A few months after this incident some Nirmala leaders went along with the Pujari of the Takhat of Baba Prahlad Singh. The Nihang leader was very happy that they had come to settle their differences. Out of humility and respect for the visitors, he took off the blanket which he had wrapped around his body, while sitting in meditation, and spread it as a seat for the visitors. When Baba Prahlad Singh bowed down to spread the blanket, the pujari and his companions who had come with the sole intention of assassinating the leader stabbed Baba Prahlad Singh inflicting a fatal wound, in his waist. Wrapping the blanket around his fast bleeding wound Baba Prahlad Singh took his sword and overtook the pujari who was running away and killed him with one stroke of his sword. There he too fell dead. The samadhi of the two Sikhs who fell victims of Nirmala conspiracy is still there near the Nihang Bunga to confirm the story. The Nizam of Hyderabad and all the high officials of Hyderabad were so deeply shocked by the treacherous assassination of Baba Prahlad Singh Nihang, that the whole state was plunged in grief. The judges hearing the case against the eight Nihangs involved in the first clash against Nirmalas set free all the Nihangs. The Nizam banned the entry of the Nirmalas into the State, and the Nirmalas were completely prohibited from coming to Hazur Sahib in any form. (I cannot say at the moment how long the ban lasted.)

On coming back to Patiala the Nirmalas used all their intellectual ingenuity and influence over the then Maharaja of Patiala to disown Hazur Sahib Nanded as the Fourth Takhat and declare Damdama as the fourth Takhat. They did not declare it

the fifth takhat because they knew that the Four Takhats were deeply ingrained historically in the minds of the Sikhs. They also forged seal similar to those of the Takhats. But this sinister scheme of disowning Hazur Sahib as the Fourth Takhat and replacing it with Damdama as the Fourth Takhat died its natural death very much as the equally sinister scheme of calling it the fifth Takhat by the leaders of SGPC will die, in due course with the end of the Sant era.

More Evidence on Four Takhats.

Pundit Tara Singh Nirotam, a scholar who lived mostly in Faridkot or Patiala State and most of whose works were published by Patiala State between 1867 and 1906 A.D. mentions only Four Takhats. Giani Gyan Singh who died at the age of about 95 and spent all his life at Nabha and Patiala mentions only Four Takhats. Bhai Kahan Singh also mentions only Four Takhats. All these very eminent historians and scholars who lived only a few miles away from Damdama would have been the first to mention Damdama as the takhat if ever it was a Takhat.

In 1872 the Singh Sabha leaders met at the birth-place of Guru Ram Das at Lahore and finalized the Panthic ardasa in which only Four Takhats were mentioned. Then the Chief Khalsa Diwan prepared a tract on Rehat Maryada. In it Four Takhats were mentioned. In 1937 SGPC invited over a hundred scholars to prepare draft of rehat-maryada, Code of Conduct. Four Takhats are mentioned in this Rehatmaryada which continued to be published by SGPC up to 1969 A.D. In Harimandir Sahib, Akal Takhat and Takhat Kesgarh, four Takhats were mentioned in ardasa daily up to the time the present leadership stopped it by order. Now only the word Takhat is mentioned.

Last year Sant Chanan Singh asked the present leaders of Delhi Sikh Gurdwara Board (Organized by the President's Ordinance) to introduce five takhats in ardasa and accept the SGPCs new theory of five takhats. The Board referred the matter to about ten leading scholars. All the ten scholars vehemently

criticized the theory of five takhats. In view of these opinions the Board made it clear to SGPC that they could neither accept the theory of five takhats nor introduce it in the ardasa from Sis Ganj, where the traditional ardasa of Four Takhats is recited every day, as it was done from earlier period.

Sardar Kapur Singh V Sardar H.S. Barar

The whole of this article has been provoked by the ugly turn which the discursive and pointless comments of Sardar H.S. Barar have given to this matter. Sardar H.S. Barar unfortunately has not even cared to make a serious study of the history of the Takhats. He does not care whether they are one, two or three and yet he spins irrelevant and baseless arguments in favour of five. He tries to demolish Sardar Kapur Singh's thesis by jokes and by ridiculing everything said by Sardar Kapur Singh. I do not know how his jokes and incoherent comments have enhanced either the knowledge of the readers or opened up a meaningful discussion. Without any conviction of his own, Sardar Barar says, "Therefore, if these arguments in favour of five have equal validity, the fifth takhat is justified. But it should not be assumed that I am upholding the SGPC in creating the fifth Takhat even though I am from Bathinda district. In olden times when the means of communication were poor there was justification for more than one takhat". Then he makes one more fantastic suggestion "The Takhats have outlived their utility." He further suggests "the function of other takhats are no longer performed by those takhats, it would be better to amalgamate them or abolish them."

I fail to understand how Sardar Barar connects the Takhats with the means of communication? No Sikh who has even an elementary knowledge of the Sikh issue can be ignorant of the doctrine of miri piri to symbolize which the Takhats were created. To say that the Takhats have outlived their utility is to suggest that the doctrine of miri and piri has outlived its utility. It is something like suggesting that Buddh Gaya should be wiped off the map of India and the Bodhi Tree exported to Japan and Thailand, because

India is no longer the home of Buddhism. Sardar Kapur Singh has aptly replied to this Pandora-Box of Sardar Brar's extraordinary suggestions by saying: "Anybody who has some grounding in elements of philosophy will readily appreciate this point, and nobody except perhaps, amongst the present-day Sikhs will care or dare to tread on a ground with the terrain of which he has not first familiarized himself. But amongst us the conviction seems to be almost universal that each and every Sikh has an equal right to pronounce on any subject under the sky and also that such a pronouncement is entitled to equal acceptance."

If we start solving historical problems not by research, but by such discursive logic, and start confusing the public about our traditions, historical institutions and principles, Sikhism will vanish as a historical Phenomenon, having the most well established Church.

Downgrading Sikhs and Sikhism

In the light of the above discussion, I would like to comment on another sinister campaign by a class of interested persons whose pamphlets in the name of gurmat are doing untold damage to Sikhs and Sikhism. Recently some retired doctors, civil servants, businessmen, engineers have written a number of pamphlets on many aspects of gurmat and even on Guru Gobind Singh's Bachiter Natak trying to prove by all fallacious arguments that Bachiter Natak is not the composition of Guru Gobind Singh. The Punjabi language in which they write is hopelessly bad, with innumerable wrong spellings and grammatical errors. No one is prepared to buy them. But they are not worried about this. They have some unknown resources to provide them funds liberally. They distribute thousands of these pamphlets free. To them and to the people who provide them money to be wasted in this manner what matters is the new ideas which they are spreading. I receive copies of these directly and from many readers who want me to comment on them.

One retired civil servant has recently written a number of

such pamphlets from Chandigarh. He advises the Sikhs to give up politics, renounce their social and cultural institutions and even give up their hair and beard, because there is nothing about them in Adi Granth. A Sikh, according to this gentleman, should not fight for his freedom and integrity. He should worship one God and accept the serfdom of the Rulers of Delhi, whoever they may be. Day in and day out he says, "Sikhs must separate religion from politics." This is also the sermon which was given to the Sikhs and their Gurus by Aurangzeb, and this is the sermon that is repeated in many ways to the Sikhs by the present rulers. This is the fundamental motive of this new class of pamphleteers behind their campaign against all that is most precious to the Sikhs and Sikhism.

When in 70 A.D. the Romans completely destroyed the Jerusalem Temple and killed all self-respecting Jews, they permitted only those Jews to live under the Roman rule who separated religion and politics, and gave up their claim to political and cultural identity. They were forced to give up everything that was sacred to them. Some committed suicide, some left their homes and hearths, while others who accepted the oppressive command of the rulers to separate religion and politics and live like serfs under the Romans, free to worship their God, were allowed to stay there. Everyone knows what were the consequences of this abject submission to superior power and seperating religion and politics for the Jews. For two thousand years they suffered untold misery and oppression throughout the world as a people without homeland, and without political rights.

This is what this class of civil servants, and people born with ingrained slave morality want the Sikhs to do. They have had the best of both the worlds, by paying lip service to religion and by adding to their wealth and material comforts by continuing to serve the rulers over the Sikhs, whoever they be, by preaching to the Sikhs in the name of gurmat, that they should claim no political cultural rights and they should not fight for any. Like them all Sikhs should consider themselves to be bond-slaves of the Rulers of India, obey them blindly, and beg for favours, titles, trade permits, licences and other benefits which the Government freely gives to

such people. This class of people, preaching gurmat after retirement are not bothered a jot as to what happens to generations of Sikhs to come, so long as their titles, pensions, benefits of patronages are safe. I can say nothing much more about the gurmat literature of this class of Imperial missionaries, than that, conscientious Sikhs, all over the world should react to this prepaid literature with the contempt they deserve. As long as Sikhs continue to be treated as second or third class citizens in India (loyalists of course excepted; they always have a special place at the feet of their masters), such literature in the name of gurmat will continue to flow. The true test of history will lie in the fact whether our rulers are as strong as the Romans of 70 A.D.or whether the Sikhs of today are not so weak as the jews of 70 A.D. That is the challenge and that is the crisis.

Need of Deep Study and Exposition

Great religions have survived not through the number of converts they have gained but through their contribution to knowledge and experience of each age. Other higher religions have set very high standards of scholarly exposition. That is why they have survived through ages and through centuries of oppression. The itch which every Tom, Dick and Harry amongst the Sikhs, has, to present as new exposition, anything their wayward imagination and whims dictate, will lead Sikhism to such a state of confused cultural decadence, where no one will be clear about any doctrine, and no one will have any respect for any historically important institutions (like the Takhats). Among such people a tendency is already developing to turn their back towards the theory and practice of the fundamental doctrines of Sikhism.

I give only one or two examples of how the great religions Buddhism, Islam, and Christianity have set a very high standard of scholarship and how the deep expositions of these religions by eminent scholars inspired the idealism and practice of these religions up to the present day.

Ananda was the cousin and the favourite disciple of Buddha.

He was unequalled in learning. According to Theragatha V, 1024, Ananda learned eight-two thousand of Buddha's own Dhammas and two thousand of his fellow disciples. But he was excluded from the council which assembled to formulate the Master's doctrines, because he was not an *arhat*, that is he had not had perfect divine experience. It is thus recorded: "As for the Stharvira Ananda who has listened to, memorized, recited and meditated upon all sorts of sutras, his wisdom (*pranjna*) is vast, whereas his thought concentration (*cittasamgraha*) is poor. Now one must unite these two qualities in order to gain the state that consists in the destruction of impurities, (arhatship). (Nagurjana: *Mahaprajana paramitasastram*, I 223). This is the high standard set for those who must become competent to be exponents of Buddhism; and Buddhism thereafter did produce a galaxy of scholars whose contribution to Buddhist studies still continues to inspire the minds of seekers of wisdom all over the world.

In Islam, Al-Ghazali set the highest standard of religious study and exposition. At the age of thirty-three he had attained to one of the most distinguished positions in the academic world of his day. He renounced it to study Sufism for many years. He tells his own story of how he made himself competent to be an exponent of Islam in *al-Munquidh-min-ad-Dalal.* It will remain a source of inspiration to all serious students of higher religions. He says,

> "From my early youth, since I have attained the age of puberty before I was twenty, until the present time when I am fifty, I have ever recklessly launched out on into the midst of these ocean depths; I have ever bravely embarked on this open sea, throwing aside all craven caution; I have poked into the very dark recess; I have made an assault every problem. I have plunged into every abyss; I have scrutinized the creed of every sect. I have tried to lay bare the inmost doctrines of every community. All this I have done that I might distinguish the true from the false, between sound tradition and heretical innovation.
>
> I commenced, then with the science of Theology (ilm-al-kalam) and obtained a thorough grasp of it. I read the books

of sound theologians and myself wrote some books on the subject. But it was a science, I found, which though attaining its own aim, did not attain mine. After I had done with theology, I started on philosophy. So far as I could see none of the doctors of Islam had devoted thought and attention to philosophy. I realized that to refute a system before understanding and becoming acquainted with its depth, is to act blindly. I therefore set out in all earnestness to acquire a knowledge of philosophy from books, by private study without the help of the instructor. When I had finished with these sciences, I next turned with set purpose to the methods of mysticism or sufism. I knew that the complete mystic way included both intellectual belief and practical activity; the latter consist in getting rid of the obstacles in the self and in stripping off its base characteristics and vicious morals, so that the heart may attain to freedom from what is not God and constant reflection of Him. I left Baghdad and then distributed what wealth I had, retaining only as much as would suffice myself and provide sustenance for my children. This I could easily manage as the wealth of Iraq was available for good works.

I countinued at this stage for a space of ten years and during these periods of solitude there were revealed to me things innumerable and unfathomable. This much I shall say about that, in order that others may be helped. I learnt with certainty that it is above all the mystics who walk on the road of God; their life is the best life, their methods the soundest method, their character the purest character; for the mystics all movements and all rest, whether external or internal, bring illumination from the light of the lamp of prophetic revelation; and behind the light on the face of the earth from which illumination may be received."

(W. Montgomery: The Faith and Practice of Al-Ghazali)

Only those scholars and savants who take the study of Sikhism as seriously as Ananda took Buddhism, as Al-Ghazali took Islam and as Thomas Acquinas took Christianity, can truly give to the world, the spirit and meaning of Sikhism as the Gurus conceived

it. Without the labours of scholars with such inward zeal, Sikhism will not reach many seekers of Truth in the present-day world. The challenge posed by those who indulge in fissiparous tendencies, to over-simplify doctrines, ridicule the basic institutions of the Sikh Church, or those who interpret the polity and cultural principals of Sikhism to suit the despotic ambitions of the rulers who have never stopped their campaign to demoralize the Sikhs and to reduce them to cultural serfdom, must be met with the seriousness and severity it deserves. It can be met only by serious study, illuminating expositions and shattering criticism of all such forces, which repeatedly undermine and strike at the root of the Sikh Church.

If inspired scholars and zealous students tread the path of serious study, fruitful research, and give to the present generation illuminating studies of Sikh history and exposition of Sikh doctrines, that day will not be far when the Sikh community will throw up such scholars who are as deep and profound as Ananda, Al-Ghazali and Thomas Aquinas. The light and wisdom of the works of such exponents will attract thinkers and seekers of divine Truth, as revealed in Sikhism, from all parts of the world.

TSR Dec 1972

Notes and References

1. I commented on this resolution authorizing the SGPC Cheif to act and pose as the pope of the Sikhs in the Tribune, Chandigarh, the same week.
2. At Paonta Sahib, Benaras, Allahabad, Dacca and a number of other place the place where the Guru gave audience is still known as Takhat *asthan*, to distinguish it from a number of other historical spots in the same city. But no one ever claims these Takhat asthans to be the Takhats of Miri and Piri and no one has ever committed the blunder of equating them with the Takhat.

2

An Excerpt from "These Havankunds"

Kapur Singh

[...] There is the doctrine of the Sarbatt Khalsa, the Collectivity of the Sikh People, and there is the doctrine of the *Gurumata*. The latter of these doctrines, originates from two distinct cultural traditions, the one, Aryan and the other, Semetic. The Aryan doctrine is embodied in the concept of the *Panchas* which goes back to the Veda. On this is based the Aryan concept of Democracy. Its essence is that contingent matters of common interest and secular nature, must be decided by the representative will of the people. It is to be emphasized that this doctrine of the panchas, as adumbrated in the Veda, is operative not in the domain of things spiritual nor of postulates and principles of things secular, but applies only to matters of day to day implementation of these principles. The point is that no panchayat can pronounce on matters of religious doctrine or postulates of politics or social organization, that it may only apply the accepted practices and postulates to a given situation. Then there is the Islamic doctrine of *ijma'* i.e. universal concensus. This ijma' is a source of Muslim jurisprudence alongwith certain other sources. The principle of ijma' is, that in matters not covered by the other sources of Muslim jurisprudence, such as Koran or hadith, ulema, the pious intellectuals of the community, who are competent to judge the matter in a given age, may pronounce upon them through concensus. It is the essence of ijma' that only those acknowledged as competent to judge in these matters are to make the pronouncement and it is also the essence of ijma' that such a pronouncement cannot be made in an ad-hoc assembly, and certainly not by demagogy followed by votes; it must be made naturally, freely and in response to an urge of the Muslim people and not as a result of a formally convened process. The Sikh *gurumata*

is an amalgam of these two traditions and doctrines, that of panchas and that of *ijma'*. A Sikh *gurumata* cannot pronounce on matters of fundamentals, or on doctrines or on postulates. It is to operate as a representative of the entire Sikh People and not to function as an ad-hoc hand-picked assembly of special invitees convened by a party or faction or a self-styled Pope. Its decisions are not to be made by counting of votes and they must represent the general consensus of those intellectual and pious Sikhs who are competent to judge the matters under reference. This is the true nature of a gurumata of which a farcical and crude display was made by the magnates of the SGPC, recently, in the form of a Sikh World Convention to pronounce upon the validity of erection and maintenance of these structures within the precincts of the Heart of Sikhdom, the Golden Temple. [...]

Agreement among a group of people.

3

Religious and Secular Polity in Sikhism

Jasbir Singh Ahluwalia

In Sikhism the relationship between religion and politics, between religious authority and secular polity, cannot be cognized in terms of the unity/separation dichotomy; it is of the nature of neither monistic unity, nor simplistic separation. The two domains are distinct from each other and internally autonomous, without any subordination of the one to the other: they are differentiated, though not dissociated from each other. The relation between the religious and the secular polity is analogous to that between soul and body; soul without body is an abstraction while body without soul is only dead matter. But what is important to note is that the physiological processes, being autonomous, follow their own laws, just as spiritual processes have their own principles, despite having a correlation at a higher level. In other words, the equation between *miri* and *piri*, between worldly State and transcendental State, between temporal authority and religious polity, is of the nature of correlation characterized by unity-in-separation: differentiated unity. The two dispensations have unity in the sense of correlation but not coalescence, fusion, mix-up or merger; these are separate in the sense of being distinct and relatively autonomous, but without being absolutely independent of each other as dissociated entities. Says Guru Gobind Singh in *Bachitra Natak*:

> *The House of Baba (Nanak)*
> *And the House of Babur (Worldly Ruler)*
> *Both are creations of God*
> *One reigns in the spiritual domain*
> *and the other in secular affairs.*

This means that the religious and the secular polity and their

respective institutions and organizations are Divine creations – that is, of a *priori* nature in philosophical language – and are not man-made contingent structures rooted in social contract.

But in the very next lines Guru Gobind Singh adds that in the event of clash, the call of conscience should take precedence over the dictates of worldly considerations. Similar views are expressed by S. Radhakrishana: "The State is not above ethics... The worship of the God-State with which we are familiar today, that the State is the creator of right and wrong, that reasons of State justify any crime, that ethics are a purely individual matter, are flatly opposed to the Hindu view."[1] This is the Sikh view as well, which in this respect echoes the ancient Hindu wisdom of combining polity with piety, and moral values with secular laws. Lord Krishna symbolically reappears as *piri* and Arjun as *miri* in Kalyuga. Are they one? Or separate? Our answer is: *Neti Neti*: (Not this, not that). The religious and the secular institutions, both being Divine creations serving historical necessity, are autonomous in their respective domains. One is concerned with human and social values which, though relativistic, are of transcendental nature in that they are not rooted in expediency. The other domain is concerned with secular laws the source of which is the collective will of the people and not the pre-given ecclesiastical edicts and injunctions. The secular laws would be progressive to the extent to which they approximate to human and social values. This is how the correlation of the secular and the spiritual operates at existential levels. So, in the ultimate reckoning the relationship between religion and politics takes the form of nexus between 'values' and 'laws'. This is the essence of the *miri-piri* conception in Sikhism, proper understanding of which is possible only in its doctrinal and historical perspective.

The loss of political power in the medieval age suffered by the Hindus in the world here and now was sought to be compensated by the Bhakti movement in the world hereafter. Dharma accordingly had become an abstract quest of the individual soul for salvation in the next world; this world was left at the mercy of the exploitative feudal system in which the ruler claimed divine right

to rule without any accountability towards the ruled. In this situation, Guru Nanak 'socialized' religion into a mighty revolutionary force for collective amelioration of society and State. Sikh religion, as such, is doctrinally concerned as much with soul's relation to God (*pali*) as with man's relation with society and State (*bali*). The spiritual concerns of soul and the temporal concerns of man, kept as distinct from each other on institutional level. The distinction of the two domains enjoying relative autonomy in their respective jurisdictions has played historical role in secularizing Indian polity.

The significance of this point becomes clear when seen in the context of the relationship between religion and politics as envisaged in other religions. The orthodox Islamic polity was theocratic with the Caliph commanding and demanding allegiance of the State to the Caliphate. In classical Hindu polity, the religious, ecclesiastical sovereignty operated indirectly through the Brahmin priestly caste that put the seal of worldly authority or the King. In Christianity (the Roman Catholic) the State was subordinate to the Church, as the Pope claimed to be the wielder of both the religious and the temporal sovereignty. In Christianity there has been the practice of two swords donned by the Pope, one sword represented the spiritual authority and the other stood for political authority over the State. In Sikhism, the correlation between the two authorities, both doctrinically and empirically, is of a different kind. Guru Hargobind wore the two swords of *miri* and *piri*; but this has been the prerogative of only the Guru Person who as the Divine-medium partook of the spiritual and the temporal sovereignty of God on earth in history. For the first time in the annals of world civilization Sikh religion introduced a qualitatively new and unique concept of the Divine Spirit becoming determinate in history, in historical time, through the Guru-medium. (Much later, Hegel said that the Spirit becomes determinate in the form of modern State which he identified with the then Prussian military State). The spiritual sovereignty of God (*piri*) was bestowed by Guru Gobind Singh on the Adi Granth (the Word) which became as such Guru Granth while the temporal sovereignty (*miri*) was vested in

peoplehood with the Panth as its concrete sociological determination, the Panth became Guru Panth, Khalsa Panth and was institutionalized as such through the baptismal amrit on the Baisakhi day of the year 1699 at Sri Anandpur Sahib. In other words through this sacrament the ethnoreligious evolution of the Sikhs got institutionalized into a corporate identity of ethno-political character.

Sri Akal Takhat is the symbol of *miri* vesting in the Guru Panth, just as Sri Harimandir Sahib is the symbol of spiritual sovereignty embodied by Sri Guru Granth. That the two symbolic seats of authority were conceived as distinct from each other and kept apart both institutionally and physically reveals the underlying raison d'etre of keeping the two domains autonomous in their respective jurisdictions without fusion of the two or subordination of the one to the other. This was a great progressive step of tremendous historical significance in secularizing the theocratic polity of the medieval ages throughout the world. Further, the wearing of one, and not two swords, by a Sikh after baptismal ceremony, means that in Sikh religion there is no institution comparable to Christian Pope or Muslim Caliph who claimed to be the centre of both spiritual and temporal authorities and the wielder of both secular and religious power; it is in this sense that there is no monistic unity of the religious and the secular polity in the Sikh historical tradition after Guru Gobind Singh. Looked at from this angle, it is clear that the position of the Takhat Jathedar is dissimilar to that of Christian Pope or Islamic Caliph claiming regency of God on earth. According the transcendental authority of Sri Akal Takhat as an institution symbolizing *miri* vesting in the Khalsa Panth is distinct from the empirical-level individual acts and actions of the Jathedar who is to articulate and authenticate the corporate, collective will of the community on temporal destiny of the Sikh people as a whole. This distinction is essential to be kept in view for ensuring the unquestionable supremacy and sanctity of the transcendental authority of Sri Akal Takhat. There can be honest difference of opinion over the individual acts and actions of the Takhat Jathedar but that would not, *ipso facto*, tantamount to

questioning the authority and sanctity of the institution representated by the Takhat.

This leads to the question of modus operandi of exercise of this institutional authority in the present-day context vis-á-vis the democratic institutions and structures of the modern secular State. The other side of this question refers to a historical dilemma faced by Sikhism in the modern age. As mentioned above the fundamental concerns of Sikhism embrace temporal matters as well; the care of the temporal concerns redeemed medieval Indian society and acted as a ferment for progressive revolutionary change in the system afflicted by an inherent homoeostatic tendency. Further by keeping distinct, on the empirical level, the spiritual concerns of soul from the temporal concerns of society and State, but organic correlation at the noumenal level, Sikhism also played a great historical role in secularizing the theocratic polity of the medieval ages on the one hand and in combining polity with piety on the other hand. In other words the relationship between the spiritual and the temporal between the religious and the secular, having played historically progressive role, takes on, today, a new complexion that ostensibly appears at odds with the very secularizing process which constituted an important dimension of the Sikh logos. Contemporary Sikhism is sub-consciously facing this dilemma and it has to respond to this situation positively and consciously; it is much more than the simplistic question of unity or separation of the religious from the secular polity. The problem is compounded by four factors.

First, the Sikh intelligentsia has not risen to the occasion to encounter the inevitable question which Christianity faced on the eve of the modern age in Europe and which Sikhism is facing today: In what sense can Sri Akal Takhat play its doctrinal roles in the present day context in temporal matters of Sikhism and Sikh society? Surely there is no question of the Takhat indulging in the day-to-day Party politics; that would be lowering the transcendental authority and sanctity of this theo-temporal institution. So the real realm of the Takhat relates to the parameters of essential values and the directive principles of Panthic polity; this

role of the Takhat would not only be in consonance with the imperatives of secularism but also ensure a pattern of polity characterized by piety – this being the essence of both the Hindu and the Sikh conception of *Dharma*.

The second factor relates to the modus operandi of the above mentioned role. In the past, Sri Akal Takhat had effectively employed the instrumentality of the *Sarbat Khalsa* institution with *Gurmata* and *Hukamnama* as its expression and articulation. However the recent so-called *Sarbat Khalsa* congregations, with accent on numerical mass-mobilization, have tended to result in the lumpenization of *Sarbat Khalsa* tradition. Another model for consideration as regards the new modus operandi of the Takhat could be something like the Politburo in Communist countries. But this would be repugnant to the democratic Sikh ethos. In this context the unresolved dilemma and question is: How to square up the institutions and structures derived from the Sikh historical tradition with the institutions and structures as these have come to our country from the Western political tradition that took shape in the capitalist phase of modern civilization? This question has direct bearing on the way in which Sri Akal Takhat can and should play its due role without being at odds with the institutions and traditions of modern democracy. This aspect relates to the endogenous role of the Sikh institutions and structures within Sikh society.

Another significant aspect of the problem concerns the exogenous role of these institutions and structures in their bearing upon integration of the Sikh community in the national body politics of India. These can and should be used as "mediations" for corporate India integration of the Sikhs into the national mainstream on a lasting basis. In this creative process these Sikh institutions and structures would inevitably shed their exclusivist, sectarian, communal undertones. Insofar as these institutions and structures represent communitarian interest articulation they are in tune with the imperatives of pluralistic democracy in a composite society like that of India.

This leads to another question relating to secularism. The

Nehruite conception of secularism was essentially of a plurali character; it partook of the belief in the organic unity of individ social and universal life that presents the Indian philosoph tradition at its best. Pluralistic secularism does not envisag complete rupture between the secular and the religious; it o treats the two domains as distinct but not dissociated from ea other. That is why Article 25 of the Constitution of In recognizes "...economic, financial, political or other secu activity... associated with religious practice."

The point is that pluralistic secularism, which a different fro 'secularistic' unitarianism, does not tend to make religion a priva affair between the individual and his God, to be practiced, like se in the privacy of one's individual life without any bearings o societal level. An institutional religion like Sikhism, which concerned with the fundamental concerns of man, society an State, is vitally affected by the socalled 'privatization' of religion which, in reality, betrays a unitarian trend toward homogenization which must not be confused with unity an integration. It is in this sense that 'secularistic' unity and integration. It is in this sense that 'secularistic' unitarianism – if that is what is implied by separation of religion and politics – adversely affects the corporate identity of the Sikhs as an *ethnos*. In other words in this ideological debate pluralistic secularism (Nehruite) needs to be distinguished from 'secularistic' unitarianism and homogenization.

In brief: Contemporary Sikhism has to evolve a new, living praxis in tune with the imperatives of democracy and secularism, and the challenges of modern civilization. But our crisis is that we remain bogged down in the past. Perhaps, we relish living in the past; if so, that is our greatest tragedy.

Notes and References

1. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought,* Oxford University Press, N.D., 1977, p. 360.

4

Akal Takht's Role: Then and Now

Jasbir Singh Ahluwalia

The high profile efforts stepped up at the cultimation of the second Khalsa March a few days back for Akali unity through the instrumentally of Sri Akal Takht has brought to the fore certain basic issues which, in a sense, are more important than the ever-elusive unity among the mushrooming Akali Dals. These basic issues relate to the nature of the Akal Takht authority, its proper domain, the kind of power excercisable by it and its modus operandi, and the position of the present-day Takht Jathedars.

It is for the first time since the gurdwaras reform movement of the twenties that such questions have today become subject of serious deliberation in the Sikh community. Again it is for the first time that in the 70-year long history of the Akali Dal, a sizeable section of the Akalis also is today looking askance at the hitherto unchallenged interference of the Akal Takht Jathedar in Akali politics. All this is an indication of a new awakening among the Sikhs that the inter-dependent, symbiotic relationship between Akal Takht, the Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee and the Shiromani Akali Dal should be given a fresh look in the context of the present-day realities. This may become in the near future the central issue for a new Sikh ideology, a new Sikh praxis, heralding the next, higher stage of Sikh reformation on the eve of the 21st century.

The basic issues raised above need to be considered in their doctrinal, historical and constitutional aspects. The protagonists of Akali unity by invoking the Takht authority – the supreme institution of Sikh religion – base their case on the postulate – erroneously interpreted – of the unity of religion and politics in Sikhism. This concept, in its essence, means that Sikhism is

concerned with the this-worldly concerns of society and state as much as with the other-worldly concerns of the soul. This two-fold teleology has made the Sikhs both a religious community and a political community right from the very beginning. Guru Gobind Singh institionalised the evolution of the Sikhs into a full-fledged peoplehood through the sacrament of the holy Amrit whereby he bestowed upon the Adi Granth the spiritual aspect of the divine sovereignty and vested the temporal aspect in the Panth. The Adi Granth became Guru Granth and the Panth became Guru Panth, Khalsa Panth.

What is significant to note here is that the temporal authority stands vested in the collectivity of the Panth, the Sikh community, and not in any single institution or any single individual. From this angle, Sri Akal Takht is a symbol – and not a seat – of the temporal aspect of the divine sovereignty vesting in the Khalsa. It is also significant to note that Guru Hargobind had erected Akal Takht close to but distinctly separate from Sri Harimandir Sahib, the spiritual centre.

This physical and institutional separation of Sri Harimandir Sahib and Sri Akal Takht reveals the true nature of relationship of religion and politics in Sikhism. First, it implies that the religious and the political institutions are distinct from each other, with unity at the normative level, but having autonomy in their respective domains, without any overlapping or coalescence. Guru Gobind Singh in Bachittar Natak clearly differentiates the two sets of institutions by symbolically referring to them as the House of Baba (Nanak) and the House of Babur (worldly polity). Sri Akal Takht being the symbol of the temporal authority vesting in the collectivity of the Khalsa Panth, its proper domain is that of universalistic temporal concerns – social, cultural, political, economic – of the Sikh community as a whole, and not the existential concerns of a section of the Sikhs – the Akalis – in terms of their day-to-day party politics and factional infightings which should be resolved in a democratic way in the political arena itself without taking them to the holy precincts of Sri Akal Takht.

The point is : It is Sri Akal Takht, and not an Akali Takht, that could be manipulated at will by the entrenched religious establishment in the SGPC. As regards the position of the Takht Jathedar, he is not a successor to Guru Hargobind; he is not a vicegerent or special representative of the Guru and God on earth. As such, his position is not analogous to that of the Christain Pope or Muslim Khalifa. The position of the present Jathedars is also not comparable to that of Akali Phula Singh, the Jathedar, during the time of Maharaja Ranjit Singh. Akali Phula Singh was not an "appointee" or employee of the establishment. He was head of one of the misls that had staked claim to sovereignty.

As rightly observed by Sirdar Kapur Singh, in Indian Express article (January 13, 1980) "there cannot be (Takht) Jathedars as long as the Khalsa is not sovereign". The true position is that the present Takht Jathedars are "appointees" of the SGPC which itself is a creation of the 1925 Sikh Gurdwaras Act which uses the managerial term "Head Ministers" and not "Jathedars" or "Head Priests" The present Takht Jathedars cannot derive their "authority" from the Sikh historical tradition while deriving their "authorization" from the SGPC as their appointing authority.

A distinction has also to be drawn between the individual utterances, actions and orders of the Takht Jathedar on the one hand, and the collective voice of the Khalsa Panth articulated by the Jathedar in his institutional capacity, on the other. He can and should act, at best, as a catalyst in bringing about deliberations within the Sikh community on crucial issues concerning the entire Sikhs, thus becoming the "speaker" of the community in the sense of the present-day parliamentary practice. He is not to pontificate on the Sikh fundamentals or on the political affairs of political parties. He cannot appropriate unto himself the authority vesting in the Khalsa Panth, thereby giving rise to a kind of Brahminical priestly class in Sikh society.

A few words more about the authority and power of Sri Akal Takht.. Ex-communication from the Panth by Sri Akal Takht has absoloutely no sanction or basis in Sri Guru Granth or the

commandments of Guru Gobind Singh. This is only a Brahminical practice. The meaning of Waheguru Ji Ka Khalsa is that the (Khalsa) Sikh has a direct relationship with the Guru and God without the mediation of any institution which as such has no power to break this direct relationship. Ex-communication is contrary to the concept of Waheguru Ji Ka Khalsa. As regards imposition of "tankhah", the 1945 Rahat Maryada of the SGPC envisages four major and seven other lapses rendering a Sikh liable for "tankhah". None of these lapses relate to any political action or difference of opinion with the Takht Jathedar.

It is obligatory on the part of the Takht Jathedars to uphold the transcendental supremacy of Sri Akal Takht by not letting it get embroiled in the factional party politics of the Akali Dals. The present Takht Jathedar, Prof. Manjit Singh, is a well-intentioned person with scholarly credentials. He has rightly drawn the distinction between Panthic unity and Akali unity; he should strive for the former while laying ideological guidelines for the latter, leaving it to the factional Akali leaders to sort out their unity problems themselves within the given guidelines. Any role other than that of a catalyst would sooner or later boomerang, greatly undermining the prestige of this sacred institution.

This is what has happened in the past. To quote just a few instances. During the height of rivalry between Master Tara Singh and Sant Fateh Singh, the Akal Takht Jathedar was approached on November 23, 1961, who, among other things, brought about rapprochement between the two leaders and appealed to the Panth to congregate on December 12 to recite Japji Sahib for seeking benediction for abiding unity in the Akali ranks.

Within a few months, however, there came into being two parallel Akali Dals. On September 26, 1979, Jathedar Jagdev Singh Talwandi and Jathedar Gurcharan Singh Tohra moved a petition before the Takht Jathedar against Parkash Singh Badal. The Jathedar, pending the issue of presidentship of the Akali Dal amidst conflicting claims, appointed a seven-member committee to run the Akali affairs. Jathedar Talwandi, who was taken on the committee,

was the first to defy Akal Takht over the composition of the committee, just within a few days if its formation.

One wonders how Prof. Manjit Singh with all his religious prestige and intellectual resources is going to square the vicious circle of Akali politics. Mr. Simranjit Singh Maan has not publicaly abandoned his goal of Khalistan. Mr. Surjit Singh Barnala, who was chairman of the committee that drafted the 1973 version of the Anandpur Sahib resolution, has now disowned this version which demands for Punjab a self-determined separate constitution. He, as president of his Akali Dal, had incorporated portions of this version in his (published) party memorandum to the Sarkaria Commission.

Jathedar Tohra, in his published speech delivered while moving the 1978 version of the Anandpur Sahib Resolution, had given a call for incorporating in the Preamble to the Indian Constitution the expression "multinational" on the ground that Indian society is composed of separate Hindu, Muslim and Sikh nations. Mr. Parkash Singh Badal had burnt in Delhi Article 25 of the Constitution which in its second part says that the term "Hindus" includes "Sikhs" as well. Without first forging clarity about ideological perspective and political goal, how can any Takht Jathedar bring about abiding political unity particularly when the leaders are so much ego-filled?

Even if a miracle-like unity is achieved, its constitutional and legal repercussions need to be kept in view.

The constitutional and legal implications of a unified Akali Dal through the good offices of Akal Takht have not been realized by the "unity protagonists" The Supreme Court vide its historic decision (A.I.R., 1985, Supreme Court, 236) had set aside the election of the successful Akali candidate H.S. Fattanwala, on the ground that the Akal Takht authority was invoked during election campaign and this had rendered the election invalid under Section 100(1)B of the Representation of the People Act, 1951, read with Section 103(3) of the same Act.

The Supreme Court in its judgement given on March 11, 1994, while disposing of the case of dismissal of the three BJP-ruled

states, has pronounced that secularism is part of the basic structure of our Constitution. As such any government, any political party, taking recourse to religion, religious symbol or religious institution would be violating the constitutional provisions; the political parties relying upon religious authority or appeal in any form would render themselves liable for de-registration as well as ineligible for election. The Supreme Court in its judgement of 1985 has already held Sri Akal Takht as a temporal as well as a religious authority.

The Tribune, (April 29, 1994)

5

Religion and Politics in Sikhism
(Constitutional and Legal Aspects)

Jasbir Singh Ahluwalia

The Constitution (Eightieth Amendment) Bill, 1993, and The Representation of the People (Amendment) Bill have evoked reactions among the political parties on predictable lines and in polemical idioms. While the Congress party has hailed the proposed measures as the long over-due means for strengthening secularism and secular polity and for keeping the electoral processes free from the 'misuse' of religion, the opposition parties have taken opposite stands. Apprehensions have been expressed about the likely malafide use of the provisions for suppressing mass movements of the people. It has been argued that the delinking of politics from religion would knock out the dharmic basis of national polity which, would be further eroded in terms of its value-syndrome. Impractability of the new provisions has been given another ground for their rejection.

The minorities have their own apprehensions about these Bills, though their reactions have also not been well articulated analytically on ideological and political levels. The Akali leadership has taken its usual stand that in Sikhism there is inherent unity of religion and politics and the Bills would as such strike at the very basis of the Sikh identity. Unfortunately, the Sikh conception of the unity of religion and politics in the context of which the Akali leadership has opposed the Bill has been, over the past few decades, understood and propagated in a very superficial way; the over-simplistic interpertation of this Sikh concept has neither comprehended its complexity nor its relevance in the context of the present-day realities, thus making the contemporary Sikh praxis out of tune with the inevitable currents of historical processes of

the modern age. A significant decision of far-reaching implication on the basis of existing law given by the Supreme Court of India (A.I.R. 1985, S.C, 236), in which the role of Sri Akal Takht was discussed in the context of electoral processes, has also not been taken into reckoning by the Sikh leadership in reacting to the proposed constitutional and legal legislation.

For a serious intra-community dialogue and discussion, it is essential to recapitulate in brief as to what the Sikh concept of unity "of religion and politics" (Miri-Piri) means and what it means not. First, on the doctrinal level, it means that Sikhism is concerned not only with the other-worldly concerns of man in relation to God, but also with the this-worldly temporal concerns of man in relation to society and State. Sikh religion in its universal mission envisions conception of ideal man, of ideal society, of ideal State, the historical concretising of which has to be done ideologically by each age in terms of its own spatio-temporal specifics. Secondly, the concept, on historical level, implies the institutional super-structure of the faith in the evolutionary' course of which the faith-followers were transformed into the order of the Khalsa by Guru Gobind Singh, preceded by the erection of Sri Akal Takht (temporal centre) both physically and institutionally distinct from Sri Harimander Sahib (spiritual centre). The third implication of the basic concept of unity of religion and politics follows from the above one that the Sikhs have a dual corporate identity, both as a religious group as well as a political community. The fourth implication, in the present-day context, is that the Sikh community, having become for the first time, after the Guru-period, self-conscious about its ethno-religious, ethno-cultural, ethno-social and ethno-political identity, has an inherent right which is in consonance with the fundamental right to form association enshrined in Article 19 of our Constitution to have their institutions and organisations for expression of their communitarian self-identity and its free and unfettered flowering within the national body-politic of India. This right should be distinguished from communal politics which is entirely a different political genre. In other words, the Miri Piri concept means correlation of religion and politics and not their

coalescence and indiscriminate mix-up; by the same logic it means values-based politics and not expedients-oriented power politics.

In this context, it is also essential to understand what this concept does not mean. First, it does not mean the centering of the religious and the political (temporal) authorities onto a single institution or a single individual (after the Guru-period) in the manner of the medieval age theocratic traditions of Muslim Caliph and Christian Pope. Sri Akal Takht – supreme in its own way – and its Jathedar (who is termed as a Head Minister in the 1925 Gurdwaras Act) have no correspondence to the above-mentioned Muslim and Christian institutions. Secondly, the concept under discussion, does not envisage, theoretically and historically, use of political power for propagation of religious faith. Thirdly, it also does not envisage use of religious means and the faith syndrome for political ends. Fourthly, it also does not imply articulation of the cultural, linguistic, economic and political demands of the Sikhs with secular content in religious (*dharamyudh*) form. This also is a medieval-age praxis. Fifthly, political power acquired by the Sikhs as a political community – to which they are entitled – is to be used not for the pre-domination of the Sikh community over other communities in the form of a Sikh State of the Sikhs, by the Sikhs, and for the Sikhs. This would be contrary to Guru Arjun's ideal of a commonwealth of mankind in which all are coequal partners with none to be treated as alien or inferior (Guru Granth Page 97). Sixthly, the concept under reference and this has direct bearing on the issue of the proposed constitutional and legal legislations does not mean indiscriminate mix-up of religious and political institutions of the Sikhs, notwithstanding their dual identity as a religious group and a political communty. The differentiation of the two domains – religious and temporal – has been clearly laid down by Guru Gobind Singh in the following words in Bachittar Natak:

The House of Baba (Nanak)
And the House of Babur (Worldly Ruler)
Both are creations of God:
One reigns in the spiritual domain
and the other in secular affairs.

The tenth Prophet of Sikhism further added that, of course, in the event of clash between man's allegiance to God – and all that it implies – and his allegiance to worldly State, the former should take precedence over the latter – this being the core assertion of all religions.

The above commandment of Guru Gobind Singh clearly demarcates the two domains of religion and politics and of their corresponding institutions and organisations to be kept distinct from each other, without any overlapping. In the present-day context, it means that the domain and role of Sri Akal Takht relates to the universalistic temporal concerns of Sikhism and Sikh society, and not to the party politics of the Sikhs in Punjab only. Secondly, the domain of the Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee is that of Gurdwaras management, its reformation, and of providing ideological enlightenment to the Sikhs, the political articulation of which should be done on a separate plank by their separate political organisations – the Shiromani Akali Dal or any other political organisation that may take place in future. The existence of distinctive political organisation (s) of the Sikhs has its raison d'etre, in the right to political articulation of self-consciousness of the Sikhs about their corporate self-identity; but this self-consciousness needs to be expressed in political terms, without fall-back on the soft options provided by indiscriminate mix-up of religion and politics.

Here it would be pertinent to refer to the 1985 decision of the Supreme Court that set aside the election of S. Harcharan Singh Fattanwala on the ground that the authority of Sri Akal Takht had been invoked for electoral purposes and processes. If in the opinion of the High Court concerned, a corrupt electoral practice has been committed, then, the election of the successful candidate can be set aside under Section 100 (1) (b) of the Representation of the People Act, 1951. Under Section 123 (3) of the Act, an appeal to voters, interalia, on ground of religion, race, caste, community or language constitutes a corrupt practice. The facts of the case as narrated in the Supreme Court Judgement (in appeal against the Pb. & Haryana High Court decision) are that the Jathedar of Sri Akal Takht on

being approached by S. Gurcharan Singh Tohra and Jathedar Jagdev Singh Talwandi dissolved, through a Hukamnama dated 1st March, 1980, the Working Committee of the Shiromani Akali Dal and set up a seven-member Committee, headed by Sant Harchand Singh Longowal,"which was conferred with the full powers of the Akali Dal", including the authority to select candidates for the forthcoming elections. S. Harcharan Singh Fattanwala selected by the seven-member Committee, and declared as the Panthic candidate by the Takht Jathedar, successfully contested the election to the Punjab Legislative Assembly from the Muktsar Constituency defeating S. Harcharan Sing Brar. The ground taken before the Supreme Court against the election of Shri Fattanwala was to the effect that the Akal Takht authority was used in appeal for voting as a Panthic candidate and that the Takht was involved in the whole electoral process right from the constitution of the seven-member Committee and that all this amounted to invoking religion for appeal to the voters, and therefore it constituted a corrupt electoral practice under the Representation of the People Act. The Supreme Court took into consideration the views of the concerned parties as to whether the authority of Sri Akal Takht was (a) religious; (b) religio-political or (c) just political (temporal) in nature. The Court came to the conclusion that the Takht authority was religio-political in character, and to the extent to which it was religious authority, its involvement in the electoral process and, in particular, its appeal (deemed religious as such) to the voters amounted to a practice as defined in Section 123 (3) of the Representation of the People Act and accordingly, the election of Shri Fattanwala was set aside under the relevant provision of the said Act.

Unfortunately, this Supreme Court decision of 1985 of far-reaching implications was not at all taken notice of in the Sikh circles particularly in its bearings on the Sikh (Akali) praxis. No debate was initiated on the nature of the Akal Takht authority as to whether it was religious, religio-political or political (temporal) and the question of its role in the party politics in view of the provisions of the Representation of the People Act, 1951 was just ignored.

The point, in the larger context – which context also includes the proposed constitutional and legal amendments now pending before the Parliament – is how to square up the Sikh institutions inherited from the Sikh historical traditions, with the institutions of the modern polity. If this issue is not discussed and resolved, then, either of the two things can happen in the long run. If the inherited Sikh institutions are invoked to play the kind of the role that these played, say, in the 18th century, then, the contemporary Sikh praxis would in the end stand cut off from the national body politic of India, as the existing law as well as the proposed legal and constitutional amendments would inevitably stand in the way. And if the political organisation (s) of the Sikhs choose to successfully participate in the institutions of the national polity, then, the inherited Sikh institutions would tend to be ignored and their authority would fade away either through misuse or sheer indifference. Either way it would not be a happy situation. So the underlying question crops up again – this being the question of demarcating the respective domains of the religious and political institutions and organisations of the Sikhs.

In this context, let us take into view the proposed constitutional and legal amendments. Through the Constitution (Eightieth Amendment) Bill 1993, a new Article 28A is proposed to be inserted to the effect that the State shall have equal respect for all religions. The proposed Article 28A would empower Parliament to make law providing that any association or body of individuals may be banned if it by words, either spoken or written, promotes or attempts to promote disharmony or feelings of enmity, hatred or ill-will between different classes of citizens in India, inter alia, on ground of religion, race, caste, language or community. Provisions are proposed to be added to Article 102 and 109 that use of religion including religious symbols for elections to Parliament or State Legislatures or attempt to promote feelings of enmity, hatred or ill-will between different classes of citizens of India on grounds of religion, race, caste, community or language would be a ground for, ab initio, disqualification for contesting election. (At present under the Representation of the People Act,

1951, election can be set aside only if such a corrupt practice is proved after the election). Further, the Religious Institutions (Prevention of Misuse) Act, 1988 is being added to the Ninth Schedule of the Constitution. Significant changes are also proposed to be effected in the Representation of the People Act. At present, there is Section 29A, inserted in the Act in 1989, regarding conditions for registration of political parties for electoral purposes. One of the conditions is that the memorandum or rules and regulations of the party shall contain a provision specifically declaring that it shall bear true faith and allegiance, inter alia, to the principles of socialism, secularism and democracy. Now Section 29B is proposed to be added for cancellation of registration of political party on ground of non-adherence to the above stipulation. Further, it is being laid down in the Act that no association or a body shall be registered as a political party if it bears a religious name. Registration of a political party already registered is being made liable to be cancelled if it bears a religious name or its activities do not conform to the mandatory condition of conformity to the principle of secularism. Returning Officers are proposed to be vested with the power under the Representation of the People Act, 1951, to disqualify candidates who appeal for votes in the name of God or use religious symbols and slogans in their election campaigns.

These amendments need to be deliberated upon in terms of their both individual and cumulative effects and their bearings on the preservation and free flowering of the self-identities of the minorities. This should be an occasion for serious consideration for the Sikh community, as it claims to be both a religious community as well as a political community. Little purpose would be served by generalized polemics against the amendments. What is needed is a serious exercise to evolve an enlightened Sikh viewpoint and to strive for specific constitutional and legal safeguards, say, in the form of a provision to the effect that these amendments shall in no way affect in any manner the fundamental right, under Article 19 of the Constitution, of the minority communities to have and to continue having their distinctive political organisations and

institutions, with unfettered right to participate in the national polity, for, projecting their communitarian self-identities as well as their communitarian interest articulation, so long as these institutions and organisations do not question the sovereignty and integrity of the country, and further so long as they do not cause disharmony or feeling of hatred against other sections of the society on ground of religion, race, caste, community or language. Another correlative question for the Sikh community to ponder over is that of re-orientating the Sikh praxis in tune with the contemporary constitutional, legal and political realities in India today.

(Punjabi version published in the daily Ajit in 1993)

6

Sri Akal Takht

(The Doctrinal and Historical Perspective)

Jasbir Singh Ahluwalia

Sri Akal Takht is one of the most sacred institutions of Sikhism. It has played historic role in the socio-political transformation of the Sikh people. That it is correlated to but *significantly distinct* from Sri Harmander Sahib is indicative of the unique way in which spiritual sovereignty and temporal authority are conceived of in Sikh doctrine and institutionalized in Sikh history.

Notwithstanding its sacred character and high status, the nature of the authority of Sri Akal Takht is not religious in the theo-spiritual sense of the term. Its authority is homologous to the temporal power of State, rather than to the religious authority of the Roman Catholic Church. That is why Bhai Kahn Singh (Nabha) describes it as the *Rāj Siṅghbāsin*[1] of the Sikh community. Dr. Niharranjan Ray refers to the same aspect when he writes that "He (Guru Hargobind) also fortified Amritsar and built the Akal Takht opposite to Hari Mandir, dispensing justice and temporal orders from the former and spiritual guidance from the latter"[2]...

The nature of the authority of Sri Akal Takht as envisaged in Sikh doctrine and as wielded by it in Sikh history can be best comprehended in the context of the basic postulates of Sikhism. As discussed in other chapters, Sikhism attributes to Godhead both spiritual and temporal sovereignty; God is deemed as *Sachā Pādshāh* in the world here and the hereafter. For the first time in the history of religious thought, Sikh philosophy brings forth the concept of God-in-history. God's descent into time, that is, history, is through the vehicle of the Guru who as such partakes of the temporal as well as the spiritual sovereignty and authority. Symbolizing these two sovereignties Guru Hargobind, the builder of Sri Akal Takht, put

on the two Swords of *mīrī* (temporal sovereignty) and *pīrī* (spiritual sovereignty). These two attributes remained the prerogative of the Guru-Person upto Guru Gobind Singh who conferred the spiritual sovereignty on the Adi Granth and the temporal sovereignty on the Panth. The Adi Granth became Guru Granth while the Sikh Panth was raised to the status of Guru Panth or Khalsa Panth. The spiritual sovereignty of God having become embodied in the Word, Sri Harmandar Sahib, with Guru Granth installed therein, as such, comes to be deemed the highest seat of religious authority and spiritual guidance, while Sri Akal Takht is envisaged as the symbolic seat of temporal, secular authority vested in the Sikh people.

That the two sovereignties are posited separately and are not seen as unified in a single person or a single institution reveals the great role played by Sikhism in the process of secularization of temporal power and institutions. It is pertinent to note here that in Sikhism, in theory as well as in practice, there is no subordination of State (temporary authority) to Church (spiritual authority) or vice versa. Further, there is no coalescence of the two authorities as in the Islamic Caliphate. In other words Sikhism conceives of the relationship between the two authorities as of the nature of correlation. This is the essence of what is called the unity of politics and religion in Sikhism; it is unity in the sense of correlation and not coalescence or subordination of the one to the other. This doctrinal point is essential in understanding the nature of Sri Akal Takht and its role in Sikh history.

As Sikhism does not envision God in any corporeal form, no Deity or Vice-Deity is supposed to be presiding over Sri Akal Takht (the Eternal Throne) in the phenomenal sense.

Unlike the Pope who at one time wore two Swords representing other-worldly and this-worldly authority (both religious and temporal) the Jathedar of Sri Akal Takht, like any other Singh, can wear only one sword partaking of the *mīrī* aspect and not the second sword symbolic of the *pīrī* aspect In this way the position of the Jathedar is dissimilar to that of Christian Pope and Islamic Caliph claiming regency of God on earth and wielding as such both religious and secular authority.

The Akal Takht Head has no inherent claim or right to dogmatize or pontificate on any fundamental issue of theological nature: in fact there is no priestly class in Sikhism entrusted with such exegetical functions or ritualistic duties.

The sanction behind the Akal Takht *Hukamnāmās* and *Gurmatās* does not reside in any claim of the Takht to inherent transcendental *religious* authority (in the theo-spiritual sense), but is rooted in its being the symbol of the collective will or *Sarbat Khālsā* who in the holy communion partakes of the Spirit Self-determinating itself in time as historical consciousness. This being the nature of the sanction underlying the *Hukamnāmās* and *Gurmatās* issuing forth from this temporal authority, Sri Akal Takht can neither invoke nor administer divine displeasure, or spiritual censure against any person defying its edicts, injunctions and appeals. This of course does not mean that its verdicts have no binding force. The point is that the obligatory observance of the Akal Takht commandments is not because of any deterrent invocation of divine displeasure or spiritual censure, but is due to the sanction of collective will of the Khalsa Panth in communion with the Spirit. Sri Akal Takht has never administered any punishment in terms of condemnation to hell or to the birth-and-death cycle, or to any other form which may be expressive of divine displeasure and spiritual censure. The punishments from the pulpit of this temporal seat of authority have always been of temporal nature. For instance, Maharaja Ranjit Singh was ordered by Akali Phula Singh, Jathedar of Sri Akal Takht, to be given punishment of twenty-one flogs.

The truth is that Sikhism doctrinally does not admit of the allied concepts of divine displeasure, spiritual censure, or God's wrath confronting man either as punishment for his sin or as a deterrent to keep him away from the sinful path. In Islam, there is the concept of God's wrath as an operative factor in the nexus between one's disobedient act and its recompense. Says the Holi Quran: "And on whom-so-ever My Wrath comes down, He indeed falls down to a depth."[3] But the position in Sikhism is different. There is, on the other hand, in Sikh religion the concept of

causation whereby the positive or the negative reward, that is, the recompense is the effect, the cause of which is *one's own action.* There is no room for the mediation of divine pleasure or displeasure in this causality, except when God grants redemption to man as a token of His grace (Nadar). Sikh religion envisions God as benevolent and not malevolent. Even when man fails or falters in his allegiance to God, in his observance of divine commandments, the punishment that he gets is not of the type of divine displeasure (condemning him to hell, etc.), but is of temporal nature at the hands of temporal authority, implying thereby that man's relationship to God has bearing on his relationship to State and Society. Says Guru Gobind Singh: The spiritual State (the House of Baba Nanak) and the temporal State (symbolically referred to as the House of Babur) are both *a priori* institutions (as creations of God). Those who do not render unto the spiritual State what is due to it, that is, those who do not abide by their allegiance to God (and defying Him turn to the worldly State instead), suffer at the hands of the worldly State itself."[4]

As history of religious thought shows there appears at the earlier, lower stage the concept of divine displeasure and of God's wrath, serving as a deterrent to keep man on the righteous path. At the higher stage, the stress is on arousing moral consciousness in man. Awakened moral consciousness, inwardly binding on man, takes the place of external deterrence in the form of divine displeasure and wrath. In Sikhism, which is one of the higher religions, (on the conceptual level as distinct from the metaphorical one) there is no concept of a revengeful, wrathful God; man is pursuaded onto righteous path of goodness not out of fear (say, of hell) or temptation (say, of heaven), but out of awakening of moral consciousness. Even when one falters in religious allegiance to God (the House of Nanak), the punishment is not in terms of divine displeasure or God's anger. By turning his back to the House of Nanak (spiritual State) and his face towards the House of Babur (temporal State) man suffers, ironically, at the hands of the worldly State itself. Here again the stress is on a moral state of consciousness in which man realises that loyalty to the worldly State at the cost

of the spiritual State in the end proves self-destructive. There is no question of the worldly State being deemed as instrument of God in administering punishment, as that would bring in, by the back door, the concept of a revengeful God Who administers justice in a tit-for-tat manner in a hidden way—by proxy.

If the temporal authority of Sri Akal Takht cannot take recourse to the fiat of divine displeasure, it can also not grant remission of sins in the way in which, for instance, Pope Leo X did through sale of indulgences when he needed funds to complete St. Peter's Church in Rome; Sri Akal Takht being a temporal authority has no such religious power as claimed by the Church for itself.

In accordance with the nature of its authority, the Akal Takht *Hukamnāmās* and *Gurmatās* have been of temporal nature touching on political or at the most socio-political problems faced by the community from time to time. It was only once that the Takht issued a *Hukamnāmā* in 1928 on a theological issue when Teja Singh Bhasaur and his Panch Khalsa Diwan brought out an edition of Sri Guru Granth Sahib which was different from its traditional pattern; among other things the new edition omitted Ragmala from the Granth. But in this case, Sri Akal Takht intervened against the new edition not suo-moto, but on being approached by the Sikh theologians and intellectuals whose deliberations had met with general approval of the community.

Guru Hargobind, who issued the first-ever *Hukamnāmā* from Sri Akal Takht, set the pattern for the subsequent invocation of the (temporal) authority of this sacred seat. In his first *Hukamnāmā*, he called upon his followers to bring offerings of arms and horses. This was in assertion of the Guru's temporal authority in claiming an inherent right to possess arms and maintain forces. Since then Sri Akal Takht has played historic role in the socio-political affairs of the Sikhs, particularly during the eighteenth century when the community was waging a determined and dynamic struggle for political ascendancy in Punjab. During this period the Sikhs in the form of *Sarbat Khālsā* held biennial meetings at Sri Akal Takht on the days of Baisakhi and Diwali. It was in such a *Sarbat Khālsā*

meeting at Sri Akal Takht that the offer of a *Jāgir* (Nawabship) was accepted by the Sikhs, thus striking a truce with the Delhi Government in 1733 to gain time for their next re-strengthened onslaught. Dal Khalsa (not to be confused with a recently formed body that has borrowed this name), the politico-military body corporate of the militant forces of the community, was also resolved to be formed in a congregation at Sri Akal Takht on the Baisakhl day of the year 1748.

The introduction of Rakhi system (Protectorate) in the areas liberated by the Sikh Misls was also resolved through a *Gurmatā* at Sri Akal Takht in 1753. When the Maratha Ruler, Holkar. defeated and chased by the English forces under Lord Lake, sought help from Maharaja Ranjit Singh, the matter was referred to the *Sarbat Khālsā* meeting at Sri Akal Takht in 1805. Shiromani Akali Dal also owes its birth to the resolve of the Sikh congregation at this holy seat in 1920. Being the symbolic seat of temporal power vested in the Sikh community, Sri Akal Takht has played notable part in restoring unity in the Sikh folds. It was Bhai Mani Singh who, as head of the Takht took cognizance of the dissension between *Bandai Khalsa* and *Tat Khalsa*, and put an end to the factional infighting.

By virtue of its high and sacred character, Sri Akal Takht continues shaping the socio-political destiny of the Sikh people.

Notes and References

1. Bhai Kahn Singh (Nabha), Mahan Kosh (Punjabi), Punjab State Languages Department, Patiala, 1974, p. 36.
2. Niharranjan Ray, The Sikh Gurus and the Sikh Society, Punjabi University, Patiala,1970, p. 39.
3. The Holy Quran, 20: 8.
4. Guru Gobind Singh, Bachittar Natak, XIII, pp. 9-10.

7

Aspects of Sikh Axiology: Three Essays

Bhupinder Singh

Abstract

The paper presents three short essays on three specific institutions or symbolic representations, namely, Akal Takht Sahib, purusharthas, and the 'demon' king Ravana in order to highlight certain aspects of Sikh axiology as I see it. The essays reveal that the integration of the spiritual (*sannyas*), the material (*grihasta*) and the temporal (*rajya*) in the life of individual and society lies at the heart of Sikhism.

This paper, comprising three short essays, is meant to highlight certain aspects of Sikh axiology or the Sikh value system.[1] The essays fall broadly into the genre of comparative semiotics and focus on specific institutions: (a) *Akal Takht Sahib*, the highest seat of religious authority for the Sikhs; (b) *purusharthas*, the four major aims or domains of human endeavour recognised in Hindu moral philosophy; and (c) the '*demon*' *king Ravana*, who is Rama's antagonist in the Indian epic *Ramayana*. Together these essays are intended to reveal the type of *ideal* man and society envisaged in Sikhism.[2]

I. The meaning of Akal Takht

> Akal Takht is the primary seat of religious authority and central altar for Sikh political assembly. Through hukamnamas, edicts or writs, it may issue decretals providing guidance or clarification on any point of Sikh doctrine or practice referred to it, may lay under penance personages charged with violation of religious discipline or with activity prejudicial to Sikh interests or solidarity or may place on

> record its appreciation of outstanding services rendered or sacrifices made by individuals espousing the cause of Sikhism or of the Sikhs. The edifice stands in the Darbar Sahib precincts in Amritsar facing Harimandar, now famous as the Golden Temple. The word *akal*, a negative of *kal* (time), is the equivalent of timeless, beyond time, everlasting, and *takht*, in Persian, that of royal throne or chair of state. Akal Takht would thus mean 'timeless or everlasting throne' or "throne of the Timeless One, i.e. God". (Harbans Singh (ed.) 1992, 56)

The meaning of Akal Takht Sahib[3] cannot be understood except in relation to Harmandir Sahib. In the same way, the meaning of both of these institutions cannot be understood except in relation to the fundamentals of the Sikh faith. Therefore, let us briefly present these fundamentals, which encompass the Sikh Gurus' vision of God, man and nature.

Guru Nanak's God is at once manifest and unmanifest, transcendent and immanent, and personal and impersonal. As Puran Singh once remarked there is something of both Allah and Brahman in the Guru's conception of the Divine.[4] This is evident from the *mulmantra*[5] of *Japu* itself, which progresses from the Absolute (*Ik Oankar*) to the Creator God (*Karta Purukh*) with His various attributes revealed and transmitted by the Guru to all. In Sikhism, the distinction between the Absolute (philosophy), the One (mysticism) and God (religion) collapses; it has no real import.[6]

God is one.[7] His name is Truth. He has no race, caste or religion and He welcomes all from whichever route they come to Him.[8] In the eyes of Guru Nanak Dev (1469–1531), all religions – that is, all routes to God – are true and equal and, at the esoteric level, intercommunicable and interconvertible. No one had addressed the question of religious diversity in such an explicit manner before him. Such a view of unity in religious variety was bound to come into conflict with the contrary belief that religions are separate and different or superior and inferior, a belief held, for example, by Sheikh Ahmad Sirhindi (1564-1624 CE).[9]

For Guru Nanak, nature or the world is not unreal, untrue

or worthless, but the revelation of God to Himself and to man. To drive home his point, he uses the Arabic word *qudret* for nature, instead of *maya* or *prakriti*.[10] Qudret is another name for divine power. By juxtaposing *purukh* derived from the Sanskrit *purusha* with qudret derived from the Islamic tradition, Guru Nanak brings about a major transformation in Indic cosmology. He also demonstrates that different religious traditions could be correlated, mediated, or synthesised.

Insofar as the world is true and real, there is no point in man renouncing it. One can remain attuned to God (*nam simrin*) while engaged in honest labour (*kirt*) and service (*seva*) to humankind, including political action for upholding justice. To live a life of truth and love of God, man and nature and die, if necessary, for *dharma* and justice remains the highest Sikh ideal.

Niharranjan Ray, the distinguished Bengali scholar, captures the essence of the Sikh faith as follows:

> To be able to achieve the integration of the temporal and spiritual seems to have been the most significant contribution of Guru Nanak Dev to the totality of the Indian way of life in medieval India. Indeed, he seems to have reared up a new image of a socio-religious community given at once to temporal and spiritual pursuits. (1975, 59)

Indeed, the unity or integration of the temporal and the spiritual is the key to the nature of Sikhism and its institutions. Guru Nanak's vision of unity was given a concrete shape by Guru Hargobind (1595–1644), the sixth Guru, at the time of his ceremonial ascension to guruship after the martyrdom of his father Guru Arjun Dev.[11] At the succession ceremony, Guru Hargobind wore two swords, of *miri and piri* or spiritual authority and temporal power, as symbols of his indivisible sovereignty. Sikhism has emphasised from the very beginning the unity and identity of God, Word, Guru, and King. God is Truth and Light (Word), but He is also Power (King) and so is the Guru, who also becomes the True King (*sachcha patshah*).[12] Miri and piri are but two interrelated aspects of the Divine. Consistent with the doctrine of miri and piri, Guru Hargobind built the Akal Takht opposite Harmandir or Darbar

Sahib in 1606 as the throne of *Akal Purukh* (Eternal Person), the True King, God or Dharma.[13] The construction of Harmandir commenced in 1588 after Hazrat Miyan Mir Qadiri, the Sufi Muslim saint of Lahore, was invited to lay its foundation; it was completed in 1601 under the supervision of Guru Arjun Dev.

Since, according to the Sikh Gurus, the spiritual concerns of man cannot be separated from his temporal concerns, both the logic of the faith and the conjuncture of history marked by Mughal oppression dictated that Harmandir (piri) be complemented by the sacred structure of Akal Takht Sahib (miri).

Harmandir is located at the centre of the 'pool of eternity' (*amrit sar or sarovar*) and indeed it is, in Goethe's sense, the *symbol* of Eternity.[14] Here man listens to and absorbs God's or Guru's word (*shabad*), realises the universal Truth beyond time and space and meditates on the divine name (*nam*). Harmandir is open to men and women of all races, castes and creeds. There are no such restrictions.

On the other hand, at Akal Takht, the throne of the Timeless One and seat of Dharma, Sikhs, having absorbed the Guru's word or piri, gather to (a) discuss their *temporal* problems, (b) decide to intervene in history to restore justice, (c) and speak to the True King to seek His command and blessing. Sikhs are obliged by their religious faith to intervene and combat oppression let loose by the powerful – normally the State – on the weak and the poor. This is a specific obligation enjoined on the Sikhs or the Khalsa and while others[15] are free to pay obeisance at Akal Takht and join the struggle for justice, they are not under a similar obligation.

Harmandir and Akal Takht are thus complementary institutions.[16] If we now speak of the Sikhs alone, they listen to God at Harmandir and speak to Him at Akal Takht, thereby completing the cycle of communication between God and man. God in Sikhism is not a spectator, a mere witness, but He actively intervenes in history to undo injustice and restore moral order through His disciples.[17] It follows that Sikhs, particularly in their perfected form as Khalsa, are expected, at least in theory, to raise their voice against injustice, exploitation and oppression perpetrated not only on Sikhs, but on any community anywhere in the world.

The integration of the spiritual and the temporal as manifested in miri and piri and Harmandir and Akal Takht was completed by Guru Gobind Singh (1666–1708) when he created the Order of the Khalsa on the day of Baisakhi, CE 1699 and later bestowed guruship on Adi Granth and Khalsa Panth. The Panth is to govern the temporal affairs of the Sikhs, guided above all by the teachings of Granth Sahib. Thus, Guru Granth and Guru Panth echo and carry forward the unity of the spiritual and the temporal, which is also reflected in the symbolic Five Ks – unshorn hair (*kes*), comb (*kangha*), sword (*kirpan*), steel bracelet (*kara*) and drawer (*kachh*) – of the Khalsa Panth.[18] The ultimate goal of the Khalsa Panth is to work uncompromisingly for 'the total human emancipation of religious man'[19] by creating a society based on self-government, pluralism, and equality.[20]

II. Sikhism and Purusharthas

> One still remains within the brahmanic orthodoxy defined by its two poles when examining the theoretical system of values. At first sight, nothing could be more simple, since there is a single hierarchy of four terms which everyone knows by heart and much respect: liberation – *mokṣa* – at the very top, then *dharma*, the socio-cosmic order which organizes the empirical world, followed by *artha*, which includes all material interests – wealth, successful ventures and the means of ensuring them – and finally *kāma*, essentially amorous desire and pleasure. But we already know that the four of them cannot be arranged in a series, since – *mokṣa* – concerns the man who is leaving society whereas the other three are the goals pursued by man living in the world. (M. Biardeau 1994, 41)

II.1. Purusharthas in Hinduism

II.1.1. The concept or theory of *purusharthas* is integral to Hinduism and intimately connected with its exoteric form or system of *varnashramadharma*. How Sikhism views purusharthas is the question addressed in this brief essay. It will be as well to state the

conclusion in advance: Sikhism accepts purusharthas but detaches them completely from the Brahmanical order of *varnashramadharma*. This effects a radical mutation in how purusharthas are viewed and pursued in Sikhism.

Purusharthas are the famous tetrad known as dharma (morality), *artha* (wealth and power), *kama* (pleasure) and *moksha* (liberation).[21] There are quite a few issues about purusharthas that are still not fully settled. When exactly were purusharthas recognised and called *trivarga*? When and why was moksha added to the triad so as to transform it into *chaturvarga*? Is moksha really compatible with the first three purusharthas? What are purusharthas, anyway? Do they comprise a taxonomy of human *actions* or a taxonomy of *values*, that is, ideal goals to be pursued? Are they or are they not able to cover the entire range of human behaviour? Do artha and kama have equal or subordinate status in relation to dharma and moksha? How far do the purusharthas correspond or relate to *varnas*, *ashramas*, and *gunas*?[22]

II.1.2. Distinguished scholars - Arvind Sharma, Madeleine Biardeau, Dayakrishan, Louis Dumont, J.C. Heesterman, K.J. Shah, K.N. Sharma, Charles Malamoud, and Veena Das, among others - have debated the above questions.[23] It will suffice to recapitulate some of their conclusions.[24]

Purusharthas mean the aims or goals of human life, including both actions and values, means and ends.[25] To a degree, they are like Max Weber's pure type constructs with taxonomic and explanatory value. In the broadest sense, dharma is the Law that maintains cosmic and social order. All beings have their fixed and essential nature, their dharma or *satya*, that determines how they must comport themselves. Moral rules derived from this theory for the conduct of human life are also designated as dharma. Artha and kama signify respectively the pursuit of wealth and amorous pleasure, while moksha is the spiritual pursuit of liberation from the cycle of births and deaths. In mainstream Hinduism, the realisation of self or God is the way to liberation, whether it is achieved in this life (*jivan mukti*) or posthumously (*vidheha mukti*).[26] As a purushartha, moksha remains in conflict with the other

purusharthas. In both shramanic and Brahmanical traditions, those seeking *nirvana* or moksha opt out of society as well as the network of social obligations related to dharma, artha and kama. The idea of moksha, as liberation from transmigration and rebirth (*sansara*), was developed outside the Brahmanical fold by Ajivikas, Jains, and Buddhists.[27]

II.1.3. Intimations of at least the first three values later collectively designated as trivarga- purusharthas, viz dharma, artha, and kama, are to be found even in the *Rig Veda*.[28] In fact, sacrifice (*yajna*) – the centre of social and spiritual life of the Vedic Indians – brought together the three purusharthas: the Vedic Indians pleased the gods through sacrificial offerings and asked for sons and cows, or power and glory, in return. The notion of moksha originated in shramanic traditions and was incorporated, albeit reluctantly, into Brahmanical thought in due course. The concept and theory of purusharthas crystallised over time, in *Smritis*, including the epics (*itihasa* and *kavya*: *Mahabharata* and *Ramayana*), *Dharmasutras* and *Dharmashastras*, *Arthashastra*, *Kamasutra*, the later *Upanishads* and the *Puranas*.

According to Patrick Olivelle, the concepts of dharma, artha and kama had

> existed individually and as a group before they were given the label *trivarga*, and continued to be discussed on their own even after the invention of the *trivarga* label. This is supported by their appearance without that label in texts going back to the third and second centuries bce, that is, the *Dharmasūtras* of Āpastamba and Gautama. (2019, 385)
>
> I think we can conclude that, even though these terms individually and, to some extent, collectively, were used with reference to beneficial human activities (*artha* as used in Kautilya's *Arthaśāstra* 9.7.60–64), it is, in all likelihood, within the *Arthaśastric* tradition that the three coalesced into a tightknit group and were theorized in such a way that they came to be referred to by the technical term *trivarga*. This conclusion, I think, is supported by the use of *trivarga* in Vātsyāyana's *Kāmasūtra* and the Sanskrit epic *Mahābhārata*, in

> which we find the most extensive use of the term in all of Sanskrit literature. (Olivelle 2019, 386)

So, the term trivarga first appears in the Arthashastric literature. The questions remain: when was moksha added to trivarga, when was the tetrad named chaturvarga, and when did chaturvarga give way to purusharthas? Olivelle explains:

> The addition of *mokṣa* to the three is not recorded in Dharmaśāstra. The only places in the early literature this addition is found is the Śāntiparvan of the *Mahābhārata and* Vātsyāyana's *Kāmasūtra* ... Nowhere, however, is the term *caturvarga* used ... So, the conclusion is that the expansion of the three into four was not a matter of great concern to the authors of these early texts. The fixed insertion of *mokṣa* to make a group of four must have happened sometime before the middle of the millennium [CE], since it is noted in the *Amarakośā*. (2019, 393)
>
> The fact that *puruṣārtha* was not a strong presence in the Sanskrit vocabulary at least until the middle of the first millennium is demonstrated by its absence in the *Amarakośa*, the earliest Sanskrit lexicon and thesaurus probably composed in the fifth-to-sixth c.ce, in its presen- tation of *trivarga* discussed below. The earliest technical use of the term I have been able to find within the Brahmanical literature is in Medhātithi's (ninth c.ce) commentary on Manu. (2019, 391–392)

Thus, the term purusharthas was used comparatively late to refer to what was first called trivarga (the set of three) and then, with the addition of moksha, chaturvarga (the set of four), but in the end it supplanted both. This is because trivarga and chaturvarga were *perse* devoid of any referent. Once the referent – artha or purushartha – was discovered and specified, it replaced the trinity and the tetrad to enter common usage.

III.1.4. How are the purusharthas interrelated? There are broadly two views: the first groups the purusharthas into *shreyas* (dharma and moksha) and *preyas* (artha and kama), or the good and

the pleasant, with the former invariably accorded a higher status.[29] In this *vedantic* view, the preyas remain subservient to shreyas. The second view reflected, for instance, in Kautilya's *Arthashastra* (composed between 50 and 125 CE) and *Dharmashastras* (300-100 BCE), endorses the theory of revolving hierarchy wherein each purushartha in the trivarga takes centre stage in turn but without undermining the ultimate supremacy of dharma.[30] Contrasted with the above views is philosopher K.J. Shah's interactional perspective which holds that the 'four goals [in fact] constitute one single goal':

> We must realise that artha will not be a *Puruśartha* unless it is in accord with *kama, dharma* and *moksa, kāma* in turn will not be *kāma,* unless it is in accord with *dharma* and *mokṣa*; and *dharma* will not be *dharma,* unless it too is in accord with *mokṣa.* Equally *mokṣa* will not be *mokṣa* without the content *of dharma; dharma* will not be *dharma* without the content *of kāma* and *artha.* The four goals, therefore, constitute one single goal, though in the lives of individuals the elements may get varying emphasis for various reasons. (Shah 1982, 59)

II.1.5. In Hinduism, purusharthas remain linked with varnashramadharma, both being an integral part of Brahmanic dharma. The purusuit of purusharthas is restricted to the twice-born: Brahmins, Kshatriyas, and Vaishyas of the masculine gender. The different purusharthas gain prominence at different stages of the human life-cycle: dharma is acquired during the stage of *brahmcharya*; artha and kama occupy humans during *grihasta*; and moksha is the goal during the stages of *vanaprasta* meant to cultivate *vairagya* (detachment) and *sannyas* (social renunciation).[31] In short, purusharthas are pursued in succession though without ever losing sight of the overarching totality that is trivarga or chaturvarga. Says Vatsyayana (prob. 3rd century CE) in *Kamasutra*:

> One hundred years, indeed, is a man's lifespan. Dividing that time, he should cultivate the *trivarga, each intimately linked to the others and none causing harm to the others*—during his childhood, *arthas* consisting of knowledge acquisition and the like; during

> his youth, *kāma*; and during old age, *dharma* and *mokṣa*. Or rather, given the uncertainty of one's life-span, he should cultivate them as opportune. (Olivelle 2019, 386; italics added)

II.2. Pursuit of purusharthas in Buddhism and Sikhism

It was stated above that in Hinduism the purusharthas are pursued by the twice-born varnas in succession according to an individual's stage of life. Buddhism, however, prescribes the either-or alternative: the path of the householder for the laity vs the path of the renouncer for the initiated. One can stay in the village or town, so to say, and live a normal social life according to *dhamma* meant for the Buddhist householder or join the *sangha* – the monastic community – by renouncing the social world. Only those who join the sangha strive for and achieve *nirvana* or moksha by rigorously following the dhamma laid down for the renunciate monks (*bhikkhus*). There is a dualism in the Buddhist approach: artha and kama within a certain moral framework for householders and dhamma of renunciation and the goal of nirvana for monks. Indeed, trivarga is incompatible with the Buddhist dhamma of renunciation and is deemed an obstacle to nirvana. Ashvaghosha (1st-2nd centuries CE) reports in *Buddhacharita* that when King Shreniya of Magadha tried to persuade Siddhartha Gautama to follow the path of trivarga and shun social renunciation, the to-be-Buddha responded thus:

> *As to what you said to me, that the trivarga*
> *when followed in its entirety is the highest purushartha;*
> *My view on this is that it is truly an anartha,*
> *for the trivarga is transient,*
> *and it fails to satisfy.*
> *The state in which there is no old age and no fear,*
> *no sickness and no birth, no death and no distress,*
> *That alone I consider the highest puruṣārtha,*
> *in which there is no repeated activity. (Olivelle 2019, 391)*

Sikhism departs from both the Hindu and the Buddhist

approaches to the pursuit of purusharthas. It delinks purusharthas from both varnashramadharma and the dhamma of social renunciation thereby conserving as well as transforming them in the process. Buddhism dismisses trivarga and regards the pursuit of enlightenment and nirvana as the highest purushartha; inversely, Hinduism values trivarga but remains ambivalent or even averse to moksha through celebate renunciation.[32] Sikhism views the four purusharthas positively and considers them gifts or blessings received by those who meditate on the divine name alone and in holy company (*sadhsang* or *satsang*). In an interesting inversion, Guru Granth Sahib proclaims that dharma, artha, kama and moksha follow after those who are devoted to God and sing His praises.[33] Nam simrin, including kirt and seva, emerges as the true way to gain purusharthas:

ਮੇਰੇ ਮਨ ਜਪਿ ਹਰਿ ਗੁਨ ਅਕਥ ਸੁਨਥਈ ॥
ਧਰਮੁ ਅਰਥੁ ਸਭੁ ਕਾਮੁ ਮੋਖੁ ਹੈ ਜਨ ਪੀਛੈ ਲਗਿ ਫਿਰਥਈ ॥

(GG [Guru Granth], 1320)

My self! Contemplate the Lord's attributes, stated to be inexpressible.
Dharam, arth, kaam, mokh, follow after God's servant.

ਸਾਧਸੰਗਿ ਆਰਾਧਨਾ ਹਰਿ ਨਿਧਿ ਆਪਾਰ ॥
ਧਰਮ ਅਰਥ ਅਰੁ ਕਾਮ ਮੋਖ ਦੇਤੇ ਨਹੀ ਬਾਰ ॥

(GG, 816)

In holy company by devotion is acquired the divine treasure without limit:
Dharam, arth, kaam and mokh Without delay are attained.

ਪ੍ਰਭੁ ਅਬਿਨਾਸੀ ਹਉ ਤਿਸ ਕੀ ਦਾਸੀ ਮਰੈ ਨ ਆਵੈ ਜਾਏ ॥
ਧਰਮ ਅਰਥ ਕਾਮ ਸਭਿ ਪੂਰਨ ਮਨਿ ਚਿੰਦੀ ਇਛ ਪੁਜਾਏ ॥

(GG, 785)

Of the Lord eternal I am the handmaid, who dies not nor enters incarnation.
Complete fulfilment from Him comes of dharma, arth and kaam.

ਨਿਤ ਨਿਤ ਜਾਗਰਣੁ ਕਰਹੁ ਸਦਾ ਸਦਾ ਆਨੰਦੁ ਜਪਿ ਜਗਦੀਸੋੁਰਾ ॥
ਮਨ ਇਛੇ ਫਲ ਪਾਵਹੁ ਸਭੈ ਫਲ ਪਾਵਹੁ
ਧਰਮੁ ਅਰਥੁ ਕਾਮ ਮੋਖੁ ਜਨ ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਸਿਉ ਮਿਲੇ ਹਰਿ ਭਗਤ ਤੋਰਾ ॥

(GG, 1201)

Keep ever awake; by contemplation of the Lord comes Joy everlasting.

> *Saith Nanak, servant of God: Such their heart's desire obtain, Such as dharam, arth, kaam and mokh: Lord! Thy devotee with thee finds union.*
>
> *(English translations by Talib 2004, 1631, 1692, 2425, 2650)*

In Sikhism, purusharthas are to be acquired by *all* human beings through divine grace and integrated into their life and thought – not sequentially or separately but together – while living in society. The opposition or dualism of dharma-moksha and artha-kama or the good and the pleasant, the spiritual and the temporal is thus dissolved. Gurbani says: 'In a life of smiling playfulness, enjoyment of wear and food, is attained liberation' (ਹਸੰਦਿਆ ਖੇਲੰਦਿਆ ਪੈਨੰਦਿਆ ਖਾਵੰਦਿਆ ਵਿਚੇ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤਿ ॥ GG: 522; transl. Talib 2004, 1107) and 'Dyed in the [Divine] Name, they are true recluses with home and family' (ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਘਰ ਮਾਹਿ ਉਦਾਸਾ ॥ GG 161; transl. Talib 2004, 335).

The Vedic world-view and life-world, too, had integrated the spiritual and temporal concerns of man before the Brahmins succumbed to worldly temptations and lost all interest in spirituality and *brahmvidya*.[34] It was the time when Buddha revived and reemphasised the spiritual concerns of man by enunciating his dhamma of renunciation and forming the sangha in the forest. To declare nirvana or moksha as the highest goal, the *summum bonum*, of human life remains the enduring contribution of Sakyamuni Buddha to the Indic way of life. At the same time, the dualism of the village and the sangha, the householder and the renouncer, or the temporal and the spiritual had negative side-effects. It was left to Guru Nanak to overcome this dualism by forming a new sangha: the *sangat* or congregation of householders given to the pursuit of social life guided by morality and spirituality.

The exoteric form of the Khalsa, consisting of the *panj kakar* or the five Ks, reveals more concretely how the purusharthas are to be viewed and pursued in Sikhism. The shaven head (*mundan*) or matted locks (*jta*) were signs of social renunciation. The Tenth Master, Guru Gobind Singh, prescribed uncut hair (*kes*) but with a comb implying that renunciation (sannyas, the pursuit of moksha) has to be cultivated and practised while living in society.

Similarly, the sword (*kirpan*) with the iron bangle (*kara*) symbolise the pursuit of temporal concerns (*rajya*, the pursuit of artha) but under moral constraint. *Kachh*, or the drawer, goes with the uncircumcised state.[35] Sikhism is for procreation and house holding (*grihasta*, the pursuit of kama), but once again with moral control.

> [T]he five symbols of Sikhism, "writes J.P.S. Uberoi," may be said to signify, in their respective pairs, the virtues and the roles of *sannyas yoga* (*kes* and *kangha*), *grihasta yoga* (*kachh* and the uncircumcised state) and *rajya yoga* (*kirpan* and *kara*) ... (1996, 17)

This is how Sikhism introduces and inculcates the virtues of the four purushartha in the life of its followers.

Thus, the purusharthas have been accepted and incorporated, more or less explicitly, into Sikh symbolism and way of life showing that Sikhism carries forward as well as transforms the Indic spiritual tradition in its own unique way.[36]

III. Why is Ravana a 'Demon' King? Brahmanical and Sikh viewpoints

> They [Rakśasas] are such striking and enigmatic creatures that we cannot help asking who they can be and what meanings they might bear. These questions have been posed often in the past, and Grierson's remark typifies the answer still usually given: "Most people admit that behind the mythical Rakśasas and Asuras, there were memories of, or allusions to, very real personalities [that is, "human beings obnoxious to the authors of the passages in which their names occur"] ... Rakśasas have often been identified with this or that aboriginal tribe, and no one has ever objected to this on principle."
>
> What these creatures represent or refer to within the confines of the poem still has an irreducible portion of historicity – but it is the historicity of a mentality. It is as generalized imaginative representations, large symbolic responses to important human problems, that the *rakṣasas* may yield their richest signification. And what are these,

> after all, but the responses and representations of specific historical people, the traditional Indians who created and experienced the *Rāmāyāṇa* as a way of interpreting their problematic historical world. (Sheldon Pollock 1991, 69, 70)

III.1. The Ravana conundrum

This short essay is addressed to those who are familiar with the Valmiki *Ramayana*,[37] one of the two great Indian epics. The question I pose in the essay is as follows. Ravana, Rama's antagonist in the epic, was (a) a powerful and rich monarch with a golden kingdom, (b) a learned Brahmin and son of a great Rishi Vishravas, (c) an unflinching *tapasvin* and devotee of Brahma and Shiva, and (d) an adept *veena* player and an Ayurvedic physician to boot.[38] How is it that despite these remarkable qualities or virtues he chose to abduct Rama's wife, Sita, and earn the sobriquet of a demon king for all time? Why did he surrender to lowly tribal consciousness of honour and revenge and forget his 'rajya dharma', the duties of kingship, for the sake of kinship? This is a puzzling paradox and needs to be unravelled.

III.2. The Brahmanical viewpoint

From the Brahmanical point of view, King Ravana is a demon (*rakshasa*[39]) because he symbolises an anti-thesis, a specific violation, of the system or logic of varnashramadharma central to Hinduism that Rama upholds. The varnashrama system stands for the separation of powers and not their concentration in any one group (varna) or individual even if he is a king. In this view, the concentration of powers is dangerous and leads to conflict and competition rather than cooperation between social groups and creates disorder (*adharma*) in society. Therefore, Brahmins, Kshatriyas, Vaishyas and Shudras are endowed with different kinds of power. Brahmins have the power of knowledge, the knowledge of Dharma, Law or Truth; Kshatriyas wield political power; Vaishyas own the means of production and commerce and enjoy economic power; and Shudras possess the power of their manual

skills. All the four varnas are of course subject to varnashramdharma prescribed for them. Besides the four varnas and their powers, there is the *sannyasi* - the renouncer - who walks out of society and acquires spiritual power through *tapas* and austerities. The Brahmin's sacred status is ascriptive or inborn, sannyasi's spiritual power is achieved. The Brahmin is a god among men as the sannyasi is a man among gods.[40]

Now look at Ravana. He has gathered the powers of all the twice-born varnas as well as of the sannyasi in himself. He is a king who is also a Brahmin and one who has amassed riches as well as spiritual powers of a sannyasi through penance and austerities. Such an accumulation of diverse powers inflates his ego beyond control, blinds him to rajya dharma and drives him to commit the offence of kidnapping Sita in retaliation for the treatment meted out to his sister Surpanakha by Rama and Lakshmana. (Recall that Krishna had told Arjuna that the claims of kinship cannot override or supersede his Kshatriya dharma even if has to fight against his own near and dear ones and kill them).

To reiterate: Ravana is condemned because he stands in opposition to the Brahmanic ideology of varnashramadharma which is for the complementary distribution of powers across varnas and not for their concentration in the king. He is demonised not because he is a Brahmin, but because he is a king who has, *inter alia*, the powers of the Brahmin and the sannyasi vested in him. Why does this happen? This happens because, unlike Ayodhya, Lanka has not adopted the varnashramadharma and that leads to disorientation and chaos in society, to adharma from the Brahmanic angle. The kingdom of Ayodhya is the ideal, while the kingdom of Lanka is its antonym, the anti-ideal. The moral of *Ramayana*, the Brahmanical text, is simple: Follow the Ayodhya model, the model of *Ramrajya* based on varnashramadharma and shun the Lanka model for creating an ideal polity and society.[41]

III.3. The Sikh viewpoint

Where does Ravana stand from the Sikh viewpoint? Sikhism is known to champion the doctrine of miri and piri or *bhakti* and

shakti implying the conjoint pursuit of spiritual power and temporal power. J.P.S. Uberoi explains the Sikh doctrine thus:

> [T]he total medieval Hindu world, including its political institution, effectively produced and rested on a tripartite division and a system of interrelations among the three separate worlds symbolised by the king, the Brahmin and the *sannyasi*. The domains, statuses or roles of the (*a*) rulers, the world of *rajya*, (*b*) the caste system, varna or *gribasta*, and (*c*) the orders of renunciation or *sannyas*, formed the three sides of the medieval triangle. (14)
>
> The new departure of Sikhism, in my structural interpretation, was that it set out to annihilate the categorical partitions, intellectual and social, of the medieval world. It rejected the opposition of the common citizen or householder versus the renouncer, and that of the ruler versus these two, refusing to acknowledge them as separate and distinct modes of existence. It acknowledged the powers of the three spheres of *rajya*, *sannyas* and *gribasta*, but sought to invest their virtues conjointly in a single body of faith and conduct ... (1996, 16–17)

According to Uberoi, at the time that Sikhism originated (a) the medieval Hindu world was partitioned into three separate and distinct domains of the king, the Brahmin and the sannyasi and (b) Sikhism set out to destroy the categorical partitions of the medieval world. (c) Sikhism 'acknowledged the powers of the spheres of *rajya* [the king], *sannyas* [the sannyasi] and *gribasta* [the Brahmin], but sought to invest their virtues conjointly in a single body of faith and conduct'.

As we have seen, Ravana also tried to combine the three domains, statuses or roles of the king, the Brahmin and the sannyasi in him. Why is he not acceptable to Sikhism? Sikhism rejects the Ravana model, which is for the concentration of powers in the king, as well as the Brahmanical model, which is for the distribution of powers across varnas, because it rejects the varnashrama system along with the supremacy or centrality of the Brahmins that the system entails. Sikhism desires all citizens and not only the Sikhs

to imbibe the virtues of sannyas yoga, rajya yoga and grihasta yoga. In the Sikh view, kingship has to be decentralised and transferred to the people.[42] In other words, Sikhism is for the *ultimate abolition* of kingship or the state in any form and the establishment of moral self-government in society. Till the ideal of self-government is achieved, the people or the citizenry have the right and the duty to rise in revolt against political tyranny, the tyranny of the state. In the religious history of India, the right to rebel and fight against the tyrannical state was *instituted* by Sikhism for the first time. The kirpan with which Guru Gobind Singh endowed the Sikhs is a sign of people's sovereignty and their right to rebel against an unjust and oppressive state or the powers that be.

Brahmanism or Hinduism retains kingship subject to the authority of varnashramadharma. The Ravana or Lanka model does not follow varnashramadharma and concentrates all powers in the chief or the king leading to tyranny, chaos, and disorder – in short, adharma – in society. Sikhism is for (a) the eventual abolition of kingship or the state, (b) transfer of political power to the people, and (c) moral self-government in society. The Brahmanical and the Ravana models are both irrelevant and unacceptable to the modern world. On the other hand, the Sikh view is radical and futuristic and offers the blueprint for the reconstruction of society on the basis of people's power, equality, and self-government. In an earlier article, 'Raj karega Khalsa: Understanding the Sikh theory of religion and politics', I had drawn a similar conclusion:

> It seems the ideal tripartite structure envisaged by Guru Gobind Singh for human society consists of a non-discriminating and non-oppressive State and plural society both guarded by the Khalsa. But this is in the first or intermediate stage. I believe the ultimate agenda of the Khalsa is to destroy the state and end the contradiction between State and society, or between State power and people's power, in the long run and move the human society towards some kind of moral self-government. Even if this is held to be utopian, I believe with the great British historian Edward

> Thompson who died recently, that utopianism has great value in 'educating human desire'. (Bhupinder Singh 1999, 99)

IV. Conclusion

The three essays reveal that the integration of the spiritual and the temporal in the life of the individual and society has the supreme value in Sikhism. Sikhism is for a self-governing, egalitarian and pluralistic society with a minimal and eventually no role for the state, where the divisions of human beings on the basis of *varna-jati* or ashrama do not exist and where the virtues of sannyas (spiritual), grihasta (material) and rajya (temporal), in short the purasharthas, are integrated into the life of all. In such a society, human beings seek salvation in sangat here and now (jivan mukti) through nam simrin, kirt and seva over-coming the dualism of individual liberation and collective liberation.

Notes

1. (a) Two of my earlier papers – 'Raj karega Khalsa: Understanding the Sikh Theory of Religion and Politics' (1999) and 'The Five Symbols of Sikhism' (2014) – provide the necessary backdrop/foundation to the three essays. (b) A version of the essay 'The Meaning of Akal Takht' first appeared in *The Sikh Review* (December, 2015). The theory or philosophy behind the creation of Akal Takht is spelt out fully in my 1999 paper. (c) I should also state that the truth about the integration of the spiritual and the temporal in Sikhi(sm), manifest in such well-known conceptual pairs as grihasta and sannyas, miri and piri, *degh* and *teg*, etc., is now held to be axiomatic even if the exact nature of this integration is open to dispute.
2. Only the first use of non-English words has been italicised.
3. Akal Takht Sahib is the highest seat of religious authority for Sikhs, from where commands or edicts (*hukamnamas*) are issued to the community whenever required. Harmandir Sahib or Darbar Sahib (the Golden Temple in English) is, literally, the 'temple of God'. Both the sacred places are part of a bounded and meaningful complex or whole.
4. 'And this God of Guru Nanak is something like the personal Allah of Mohammed, something like the impersonal immanence of the

Hindu's Para Brahman and it is the Father-like concept of the Christian' (Puran Singh 1993, 37).

5. According to Mohan Singh Diwana mulmantra is not a technically correct nomenclature. Diwana terms it 'a garland of attributes of God' (1979, 46).
6. Mohan Singh Diwana's Presidential Address to The All-India Oriental Conference held at Ahmedabad, Gujarat titled 'Mysticism Philosophy Religion' (1953, 1–71) is of relevance in this context. The Address is not directly related to Sikhism, but it is inspired by it. A lengthy excerpt from Diwana's Address is available in All India Oriental Conference (1953, 77–90).
7. 'God' is being used in the text not as a proper noun, but as a descriptive term for the Supreme Being.
8. The convention is to refer to God as Purukh (from Sanskrit Purush) which is a masculine noun. But this is a linguistic convention. In Granth Sahib, the Sikh scripture, God is said to have no gender (ਸੁੰਨ ਮੰਡਲ ਇਕੁ ਜੋਗੀ ਬੈਸੇ ॥ ਨਾਰਿ ਨ ਪੁਰਖੁ ਕਹਹੁ ਕੋਊ ਕੈਸੇ ॥ GG: 685) or else He is described as both father and mother, brother and son (e.g., ਭਾਈ ਪੂਤ ਪਿਤਾ ਪ੍ਰਭੁ ਮਾਤਾ ॥ GG: 240), The spiritual relation between a human being and God is conceived as between the bride and bridegroom or between wife and husband.
9. Sirhindi belonged to the Naqshbandi Sufi order, which was committed to the doctrine of *wahdat al-shuhud* (unity of appearance; homogeneity vs heterogeneity) instead of *wahdat al-wujud* (unity of existence; unity in variety) followed by all other Sufi orders in India, for example, Chishti, Qadiri, Suhrawardi, etc.
10. Kapur Singh (1975) was the first to make this point. He also makes it clear that Guru Nanak's purukh is not the same as the purusha of the Vedas or the Sankhya. Purukh and qudret is a radically new combination.
11. In fact, Guru Nanak Sahib had already started putting his philosophy or vision of truth into practice at a village Kartarpur (now in Narowal district of Pakistan), where he settled after his long *udasis* (peregrinations) across India and Asia. At Kartarpur, Babaji lived as a house-holder and farmer and there his followers, both Hindu and Muslim, congregated to listen to his discourses and *kirtan*. Very little is known exactly how community life was conducted at Kartarpur. The successor Gurus followed suit and introduced many new practices and established towns and gurdwaras consistent with the Sikh vision. What Guru Hargobind Sahib specifically did by setting up Akal Takht was thus captured in an earlier article: 'All the Gurus were concerned, in one way or another, with questions of truth and questions of power. However, the first half of the Guru-period, from Guru Nanak to Guru Arjun Dev, was taken up largely with questions of truth and the

consolidation of the doctrine. The second half of the Guru-period, from Guru Arjun Dev to Guru Gobind Singh, explicitly dealt with the questions of power, including chiefly the contradiction of religious equality and plural society, on one side, and the assymetries of power, on the other. It was Guru Arjun indeed who combined the two concerns in equal measure with his pontificate marking the strategic transition from one accent to the other ... The execution of Guru Arjun Dev [partly for his religion and partly for his politics] moved the succeeding Gurus and the Sikhs from criticism and individual martyrdom to collective defence and offence against the Mughal State. Guru Arjun's son Guru Hargobind discarded the seli-topi and the necklace of renunciation at the time of succession and instead wore two swords of *miri* and *piri*, of temporal power and spiritual power, as symbols of his indivisible sovereignty. He kept a standing army and built Akal Takht as the throne of the True King, the Guru and God' (Bhupinder Singh 1999, 94–95).

Indeed, the creation of Akal Takht opposite Harmandir Sahib was, in a sense, the first concrete, material manifestation of the integration of *spiritual authority* and *temporal power* in Sikhi. There was a unity in the duality of the two institutions, *bhedabheda*. Akal Takht was originally created to symbolise the defence of dharma, truth, and justice against political tyranny and it is unique. Whether the union of spirituality and temporal power has been rightly understood or practiced by the Sikhs is a question outside the scope of this article.

12. See Bhupinder Singh (1999, 94–95), where the formulation was first made.
13. The date is accepted following *Gurbilas Patshahi Chhevin*, but some distinguished scholars, including Kapur Singh and Bhai Kahn Singh Nabha, reject it. See Dilgeer (2011, 34).
14. 'This is true symbolism [as against allegory], where the particular represents the more general, not as a dream or shadow, but as a living, perceptible, and instantaneous revelation of the unfathomable' (Goethe quoted in Flax 1983, 83).
15. All those who are not Sikhs by birth or baptism.
16. The complementarity is also reflected in the fact that every night the living Guru - Guru Granth Sahib - is brought to Akal Takht for rest in the royal chamber known as *Kotha Sahib*. The same Guru abides in Harmandir as well as Akal Takht Sahib.
17. Recall Bhagavad-gita (4.7):
    yada yada hi dharmasya/glanir bhavati bharata abhyutthanam adharmasya/tadamanam srjamy aham 'O Bharata (Arjuna), whenever there is a decline in righteousness and an upsurge in unrighteousness, then I manifest Myself (in personal form).'

    According to Sikhism, God does not incarnate in human or personal

form; therefore, Guru Gobind Singh institutes Khalsa as an enduring arrangement for restoring dharma or justice whenever it declines. The obligation is shifted to Guru Panth, the Khalsa Confraternity, the disciples of God or Guru.

18. See Bhupinder Singh (2014). 19. Uberoi (1996, 17).
20. The statement may appear a bit abrupt and *non sequitur*. Let me explain. That Sikhism upholds equality and pluralism is generally accepted. Sikhism does not recognise or allow any *kafir* or *shudra* in its system. For Sikhism, as already clarified, all religions are true and equal as well as imperfect. And Sikhism completely rejects varnasharamadharma as will become clearer in the next two essays. The third essay on Ravana is devoted to the espousal of self-rule or self-government in Sikhism. But Akal Takht itself stands for people's kingship. It needs to be rubbed in, however, that moral self-government is but the *ultimate* value or goal in Sikhism.
21. (a) The Sanskrit spellings are retained. In *gurbani* or Punjabi generally, they are spelt as *dharam*, *arth*, *kaam*, and mokh/moksh (b) Bhagavata Purana regards *bhakti* as the fifth purushartha.
22. *Varnas* are Brahmin, Kshatriya, Vaishya, and Shudra; *ashramas* are *brahmcharya*, *grihasta*, *vanprasta* and *sannyas*; and *gunas* are the well-known triad of *sattvic*, *rajas* and *tamas*.
23. T.N. Madan (1982) covers many of these scholars.
24. While recapitulating the conclusions, it is indeed necessary to explain, even if briefly, the various aspects of the Brahmanical view of purusharthas, including their evolution and terminology such as trivarga and chaturvarga, before showing how the Sikh view differs from the Brahmanical and the Buddhist ones.
25. Hitherto, the definition of purusharthas as the aims or goals of human life has been held to be axiomatic. But in a recent article Patrick Olivelle (2019, 381–396) has shown dissent and proposed an alternative definition of purusharthas on the basis of a fresh examination of its etymology: 'The three concepts – *dharma*, *artha*, *kāma* – comprehended by *trivarga* do not constitute goals or aims of human life, as they are so often depicted in modern scholarship. They represent three major domains of human activities and pursuits that are beneficial to persons who perform them' (395). Olivelle may well be right in terms of etymology, but I see little of philosophical import in the distinction between trivarga-chaturvarga/purusharthas as desirable ends of human existence and purusharthas as 'pursuits beneficial to persons who perform them'. I may also point out that Olivelle adhered to the standard definition of purusarthas as 'aims of human life' in his earlier work *The Aśrama System* (1993, 216) but has revised his view in his 2019 article.
26. P.V. Kane (1962, 1631) summarises the Hindu view of moksha as

follows: 'The 4th Purusartha Moksa can be obtained only by a few. It is not a bow which every man or any man can make strung. It was a very difficult path like a razor's edge (Katha Upanshad 111.14), far more difficult than the path of devotion to a Personal God (Bhagavadgita XII. 5) The Upanisadic doctrine of liberation comes to this that man's nature is really divine, that it is possible for a human being to know and become actually identified with the Godhead, that this should be the ultimate goal of man's life, that this can be achieved by one's own efforts, but the way to achieve this goal is most difficult and requires the aspirant to give up egotism, selfishness and worldly attachments. Besides, there is another difficulty. The conceptions about moksha differ in the different sohools of thought like Nyaya Sankhya, Vedanta. Even in the Vedanta the conception about Moksha on the part of the different acharyas differs. Some declared that there were four stages in Mukti viz. *Salokya* (place in Lord's world), *Samipya* (proximity), *Sarupya* (attaining same form as God) and *Sayujya* (absorption).'

27. According to Bronkhorst (2007), the problematics of karmic retribution and rebirth were formed in 'Greater Magadha', an area to the east of the Ganga and the Yamuna confluence, which was outside the Brahmanical influence. It was in 'Greater Magadha' that Jainism, Aji-vikism, and Buddhism emerged as three great responses to the problematics of karmic retri- bution and rebirth (sansara) and proposed three distinct ways to liberation (nirvana) from sansara. The Brahmanical tradition did not share the belief in karmic retribution and rebirth and in fact 'took long to accept and absorb these new ideas' (Bronkhorst 2007, 102).
28. See Chakrabarti (2003). For Vedic references to kama, see Benton (2006, 108–112). *Arthashastra* is known to be 'distillation of earlier works on the subject' (Olivelle 2013, 6), as is Vatsyayana's *Kamasutra*.
29. See Ramachandran (1980, 19–20). The concepts of shreyas and preyas appeared in *Katha* Upanishad and as far as I know, were first applied to purusharthas by Ramachandran (1980, 19–20).
30. For details, see Malamoud (1982).
31. The correspondence or correlation between purusharthas and ashramas is a matter of controversy. Many distinguised scholars, including Romilla Thapar, Charles Malamoud, Klostermaier, Y. Krishan, Arvind Sharma, and K.N. Sharma, for instance, hold that such a correlation exists, but according to Patrick Olivelle there is no evidence in ancient or medieval texts to support such a conclusion except in the case of sannyas and moksha: 'The only clear historical relationship between a *puruṣartha* and an *aśrama* is found between renunciation and liberation. The tradition is unanimous that the last *aśrama* is devoted solely to the pursuit of liberation, or at least the world

of Brahmā. We have seen that renunciation is often referred to simply as *mokṣa*. Even in passages that establish this relationship, however, *mokṣa* is not presented as one of the *puruśārthas*' (Olivelle 1993, 215–219). However, this is not Malamoud's view: 'If *mokṣa* is the sole preoccupation of the saṁnyasins and of them alone, it is clear that *kāma* and artha are pactically forbidden to a Brahmin student, who must concentrate on dharma. The same may be said for vānaprastha, with however the rider that this third stage is sometimes considered as the antechamber, as it were, of the fourth. It is thus the householder, gṛhastha, who must know how to combine and balance the three *puruśartha* of the trivarga, since it is only at this stage is it dharmic to devote oneself to artha and *kāma*' (1982, 52). Malamoud's logic is persuasive despite the absence of supportive textual evidence of the kind demanded by Olivelle.

32. 'Down the centuries the Hindu traditions have been caught in an internal and unresolved conflict not just between two institutions – married household life and celibate renunciation – but also between the two value systems represented by these two institutions. We have seen many and repeated attempts to bring these two poles of the tradition together, always with limited success. This long debate, with echoes in the ancient Upaniṣads, epics, Dharmaśastras, and medieval theological tracts, continues in India today ...' (Olivelle 2003, 285).
33. Sikhism has some affinity with Bhakti tradition in regard to purusharthas. Below are two references to views expressed on purusharthas in Bhagavata Purana and Chaitanya Vaishnavism culled from Tapasyananda (n.d., 38):

    [Krishna says:] The holy men who have deep-rooted love for Me and see Me in everything ... they do not care for four types of Mukti (liberation) to which they are eligible by virtue of their service to Me. How little would they care for the perishable attainments of this world. (Bhagavata Purana IX: 66–67)

    In pursuance of ... [the] teachings found in the Bhagavata, the followers of the Chaitanya school of Vaishnavism maintains that one who aspires to be a true vaishnav should eschew all the four usually accepted purusarthas of Dharma, Artha, Kama and Moksha and have Bhakti of the nature of Priti,the fifth purushartha, as their goal. Bhakti in this sense is the eternal service of God with unflagging love for Him as one's own.

    Patrick Olivelle (2003, 283–284), has more to say on bhakti, moksha and sannyas (renunciation). Sikhism holds devotion to God or nam simrin as the highest purushartha and jivan mukti – the state of *sahaj* and *vismad* – as the supreme goal of human life, but it does not eschew the four purusharthas but embraces them. But note that Sikhism not only conserves purusharthas but also transforms their character by

detaching them from both the Brahamanical varnashrarmadharma and the Buddhist dhamma of renunciation. Thus, in terms of the character of pursharathas as well as the way they are won through nam simrin, kirt and seva, the Sikh view of purusharthas differs in kind from the Brahmanical and Buddhist views.

34. '... the Brahmans at court and in the world preoccupied with the outward forms of the ritual and perhaps too much concerned for their emoluments, had become rather Brahmans by birth (*brahmabandhu*) rather than Brahmans in the sense of Upanishads and Buddhism, "Knowers of Brahm" (*brahmavit*)' (Coomaraswamy 1999, 47).
35. Sikhism explicitly rejects mundan and sunnat, depilation and circumcision, as means of initiation.
36. Since, according to Uberoi (1996, 15), medieval Islam was similarly divided into 'the three respective spheres of *hukumat* (the state power), *shari'at* (the social order) and *tariqat* or *haqiqat* (the Sufi sect, taken as a way of salvation)', Guru Nanak's message was equally relevant to the Muslims.
37. There are many *Ramayana* versions and traditions, but the Valmiki *Ramayana* remains the foundational and hegemonic text. The narrative of the Valmiki *Ramayana* is woven around (a) Rama's exile to the forest for 14 years, (b) his wife Sita's abduction by Ravana, the Lord of Lanka, and (c) her retrieval by Rama.

    Essays by Thapar (2013, 208–262) and Goldman and Goldman (2004) offer a fair introduction to the epic, including its brief *résumé*. For a full English version based on the critical edition of Valmiki *Ramayana* published by the Oriental Institute, Baroda, see R.P. Goldman (1984–2016). The variety of Ramayana narratives and traditions is well captured, *inter alia*, in Paula Richman (1991) and V. Raghavan (1980).

    The Sikh connection to Ramayana is via *Ramavatar* – a poetic narrative comprising 864 cantos and composed in over a dozen metres – to be found in the highly controversial *Dasam Granth*, the part or the whole of which is attributed to Guru Gobind Singh. Baljit Tulsi has translated *Ramavatar* into English and Punjabi and commented on it at length in a book (1967) and an article (1980). *Ramavatar* deviates from the Valmiki *Ramayana* in some important details, but shares its view of the battle between Rama and Ravana as a battle between Good and Evil or dharma and adharma but without interrogating what kind of dharma Rama stands for. Both *Ramayana* and *Mahabharata* reaffirm the Brahmanical varnashramadharma even while cleverly putting the Brahmin characters in both the epic battles on the side of 'adharma'.

    Another text in the Dasam Granth, the well-known *Bachitranatak*, traces the genealogies of Bedis and Sodhis, the sub-castes/*gotras* respectively of Guru Nanak and Guru Gobind Singh, to Rama's sons Lava and Kusha (see Diwana 1982, 5).

Guru Granth Sahib makes some passing references to Ravana as a symbol of egotism and worldly temptations.

38. For information on Ravana, see Benjamin Walker (1968, 290–292) and Fn. 39 below.
39. Who were the rakshasas? The etymology or the origin of rakshasas is uncertain. It has been suggested that the tag was applied to the aboriginal forest tribes and then extended to those *anarya* and even 'Aryan' clans that did not follow the Brahmanical varnashramadharma. See Sheldon Pollock (1991, 68–84), Thapar (2013, 208-268), and Goldman (2016, 36–53). According to Pollock, the rakshasas signify, 'generalised imaginative representations, large symbolic responses to important human problems ... And what are these, after all, but the responses and representations of specific historical people, the traditional Indians who created and experienced the *Ramayana*, as a way of interpreting their problematic historical world' (71). Goldman notes that 'the picture Vālmiki presents of the rākṣasas is complicated. His epic is peopled by numerous rākṣasas, the representation of whom, as Hopkins has noted, is diverse, presenting a complex and seemingly contradictory picture; for, in his words, "They help the gods; they fight against the gods. They are beautiful; they are hideous. They are weaker than gods or Gandharvas; they overcome the gods with ease. They protect; they injure." Others have noted this complexity and have offered various analyses, taking their lead from Hopkins' (38). Thapar holds that the Aryan *kingdoms* like Kosala (Ayodhya) that were in the process of consolidation and expansion regarded the resisting aboriginal tribes as well as the chiefships or lineage-based societies negatively, that is, as rakshasas. She writes: 'The *rākṣasas* and the *vānara* communities, to which respectively Rāvaṇa and Hanumān belong, are closer in form and spirit to chiefships, whereas the kingdom of Rāma is the exemplar of early kingship. The hostility or the alliances in some instances are symbolic of the fading away of the earlier [lineage-based] society and the increasing success of kingdoms' (2013, 232).
40. Uberoi's formulation (1996, 20).
41. Contrasting the diffused lineage-based or clan society of Lanka rakshasas with the kingdom of Kosala (Ayodhya), Thapar (2013) writes that the rakshasas do not 'observe the *varṇāśramadharma*, and therefore rules of social hierarchy, commensality, consanguinity, and pollution. In fact they reverse the rules. They do have some social differentiations, but not deeply marked and not derived from caste' (234). The opposite is the case in Rama's kingdom: 'With the establishing of a kingdom, caste becomes an important source of identity ... This is noticeable in the elevated status of the *brāhmaṇa* in contrast to the *śūdra*, and the prohibition on the mixing of castes. The reign of Rāma will ensure

the system of *varṇas*; and references to *varṇas* and *śūdras* increase in the later sections [of the Ramayana]. The abject condition of the *śūdra* is clear from the story of Rāma killing Śambūka, the *śūdra* who had dared to become an ascetic ... Rāma's action is justified as conforming to the rules of *varṇa*' (231). Again: 'Rāma was expected to protect the four *varṇas*. By implication, he would be opposed to those that did not organize their society accordingly, such as the *rākṣasas*' (234-235). Thapar concludes: 'The *Rāmāyaṇa* eulogizes the kingdom as nurturing the sources of wealth and its administration, maintaining the distinction of caste and hierarchy, and supporting those who were the legitimizers of the system [the Brahmins]. This is not characteristic of *rākṣasas* society. In juxtaposing two systems and endorsing one as historically superior to the other, the *Rāmāyaṇa* can be seen as a charter of validation for kingdoms established in areas of erstwhile chiefships. Alternative polities had to be discredited' (242). Therefore, 'In terms of the polity it represents, the Vālmiki *Rāmāyaṇa* narrates the victory of kingship over the clan societies of the *rākṣasas*' (60).

42. 'Guru Gobind Singh ... foreshadows the transference of sovereignty to the People's *Padshahi* ... And Guru Gobind Singh's polity is to transfer the soul of a True King to the whole people' (Puran Singh 1993, 24).

Acknowledgements

I thank Prof Patrick Olivelle, University of Texas at Austin (USA), for reading the first two essays and making helpful comments. The responsibility for whatever shortcomings that still remain in the text is wholly mine. I am also beholden to the unknown reviewer who reviewed my article for this journal and made useful suggestions, which have been taken care of in the revised version.

References

All India Oriental Conference: Seventeenth Session. 1953. *Proceedings and Transactions,* 77–90. Ahmedabad: Gujarat Vidyasabha.

Benton, Catherine. 2006. *God of Desire: Tales of Kamadeva in Sanskrit Story Literature*. Albany: State University of New York Press.

Biardeau, M. 1994. *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*. New Delhi: Oxford University Press.

Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill. Chakrabarti, Samiran Chandra. 2003. *The Concept of Puruṣārthas*. Ujjain: Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan.

Coomaraswamy, A. K. 1999. *Hinduism and Buddhism*. New Delhi: Indra Gandhi Centre for the Arts.

Dilgeer, H. S. 2011. *The Akal Takht*. Amritsar: Singh Brothers.

Diwana, Mohan Singh. 1953. *Mysticism Philosophy Religion*. Amritsar: Academy of Spiritual Culture (now defunct).

Diwana, Mohan Singh Uberoi. 1979. *The Mystic Ladder*. Published by the author. Chandigarh. Diwana, Mohan Singh. 1982. "Guru Gobind Singh and Ramayana." *The Tribune*, January 3: 5. Flax, N. 1983. "The Presence of the Sign in Goethe's Faust." *PMLA* 98 (2): 183–203.

Goldman, R. P., transl. and ed. 1984–2016. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India*. 7 vols. Princeton: Princeton University Press.

Goldman, R. P. 2016. *The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India*. Vol. 7: Uttarakanda. Princeton: Princeton University Press.

Goldman, R. P. and S. J. Sutherland Goldman. 2004. "Rāmāyaṇa." In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal, and Gene R. Thursby, 75–96. New York and London: Routledge.

Kane, P. V. 1962. *History of Dharmaśāstra*. Vol.5, Part II. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. Madan, T. N., ed. 1982. *Way of Life*. Delhi: Vikas.

Malamoud, C. 1982. On the Rhetoric and Semantics of Puruśārtha. In T. N. Madan: 33–54. Olivelle, Patrick. 1993. *The Aśrama System*. New York: Oxford University Press.

Olivelle, Patrick. 2003. "The Renouncer Tradition." In *The Blackwell Companion to Hinduism*, edited by Gavin Flood, 271–287. Oxford: Blackwell Publishing Limited.

Olivelle, Patrick. 2013. *King, Goverance and Law in Ancient India*. New York: Oxford University Press.

Olivelle, Patrick. 2019. "From Trivarga to Puruṣārtha: A Chapter in Indian Moral Philosophy." *Journal of the American Oriental Society* 139 (2): 381–396.

Pollock, Sheldon. 1991. "Rākṣasas and Others." In *The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India*, vol. 3: *Aranyakanda*, edited by R. P. Goldman, 68–84. Princeton: Princeton University Press.

Raghavan, V., ed. 1980. *The Ramayana Tradition in Asia*. New Delhi: Sahitya Akademi. Ramachandran, T. P. 1980. *The Concept of Vyavharika in Advaita Vedanta*. Madras: University of Madras.

Ray, Niharranajn. 1975. *The Sikh Gurus and the Sikh Society*. New Delhi: Munshiram Manoharlal. Richman, P. 1991. *Many Ramayanas: The Diversity of a Native Tradition in South Asia*. California: California University Press.

Shah, K. J. 1982. On Artha and Arthaśāstra. In T.N. Madan: 55–73.

Singh, Kapur. 1975. "Guru Nanak's Concept of Nature." In *Perspectives on Guru Nanak*, edited by Harbans Singh, 45–56. Patiala: Punjabi University.

Singh, Harbans, ed. 1992. *The Encyclopedia of Sikhism*, Vol. 1. Patiala: Punjabi University. Singh, Puran. 1993. *Spirit of the Sikh*, Vol. 2, Part 1. 2nd ed. Patiala: Punjabi University.

Singh, Bhupinder. 1999. "Raj Karega Khalsa: Understandiing the Sikh Theory of Religion and Politics." In *Punjabi Identity in a Global Context*, edited by Pritam Singh, and Shinder Thandi, 87–106. New Delhi: Oxford University Press.

Singh, Bhupinder. 2014. "The Five Symbols of Sikhism." *Sikh Formations* 10 (1): 105–172. Talib, G. S., transl. 2004. *Sri Guru Granth Sahib*, 4 vols., 4th ed. Patiala: Punjabi University.

Tapasyananda, Swamy, transl. n.d. *Srimad Bhagavata,* vol. 3*: Skandha 10*. e-book. Chennai: Ramakrishna Math.

Thapar, Romila. 2013. *The Past Before Us*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tulsi, Baljit. 1967. *The Ramayana of Shri Guru Gobind Singh ji*. Chandigarh: Guru Gobind Singh Foundation.

Tulsi, Baljit. 1980. Ramavtar (Ramayana) of Guru Gobind Singh. In V. Raghvan: 517–533. Uberoi, J. P. S. 1996. *Religion, Civil Society and the State: A Study of Sikhism*. New Delhi: Oxford Unversity Press.

8

Sri Akal Takht Sahib

Kharak Singh

"Akal Takht is the primary seat of Sikh religious authority and central altar for Sikh political assembly. Through *hukamnamas*, edicts or writs, it may issue decretals providing guidance or clarifications on any point of Sikh doctrine or practice referred to it, may lay under penance personages charged with violation of religious discipline or with activity prejudicial to Sikh interests or solidarity and may place on record its appreciation of outstanding service rendered by individuals espousing the cause of Sikhism or of the Sikhs."[1]

This great institution was created in 1609 by Guru Hargobind formally to proclaim Sikh faith's common concern for the spiritual and the worldly or the synthesis of *Miri* and *Piri*.[2]

Akal Takht has a rich and inspiring history. In fact, history of the Sikhs revolves around the Golden Temple and the Akal Takht. It was used for the accession ceremonies of Guru Hargobind who adopted royal style and conducted secular affairs of the community. He is believed to have issued the first *hukamnama* to far-flung *sangats*, announcing the creation of the Akal Takht and asking them to include in their offerings thenceforth gifts of weapons and horses.[3]

"The Akal Takht along with the Harimandir constitutes the capital of Sikhism. Meetings of the *Sarbat Khalsa* or general assembly representative of the entire Panth are traditionally summoned at Akal Takht and it is only there that cases connected with serious religious offences committed by prominent Sikhs are heard and decided. *Hukamnamas* or decrees issued by the Akal Takht are universally applicable to all Sikhs and all institutions."[4]

In 1635, Guru Hargobind shifted to Kiratpur, and custody of the Akal Takht passed into the hands of Minas, and remained with them, until in 1699 Guru Gobind Singh sent Bhai Mani Singh to take over. The eighteenth century witnessed the worst repression of Sikhs at the hands of the Mughal and Pathan rulers, which continued upto 1765. During this period, the Guru had to quit Anandpur Sahib, fighting numerous battles with the Mughal forces and the Hill Chiefs, in which the four Sahibzadas and Mata Gujri became martyrs, besides thousands of devoted Sikhs. The Guru himself was assassinated at Nanded at the hands of a hired assassin in 1708.

Sri Akal Takht and the Golden Temple were occupied and desecrated by the Mughal forces. It was a crime to be a Sikh. The government followed a policy of complete genocide of Sikhs, and the orders were 'to kill Sikhs, wherever seen.' The Sikhs had to quit their homes and hearths and move to desert areas of Rajasthan and hilly areas of Punjab. The two *ghallugharas* in which approximately 50,000 Sikhs died, the numerous martyrs whom we remember in our congregational *ardas* every day, the daring deed of Bhai Mehtab Singh and Sukha Singh who beheaded Massa Ranghar for desecration of the Darbar Sahib, the valiant fight of Baba Gurbakhsh Singh and his 30 associates defending the sacred premises of Darbar Sahib and the Akal Takht against the hordes of invaders to the last man, as well as the martyrdom of Baba Deep Singh belong to this period. Abdali demolished Darbar Sahib, the *sanctum sanctorum,* as well as the Akal Takht and desecrated the *sarovar.*

The Sikh struggle continued against heavy odds, and as a result after 1765, the whole of the Punjab came under the sway of the Sikhs who had organized themselves into *misls*. The Darbar Sahib and the Akal Takht were rebuilt in 1774 and the Akal Takht resumed its role. The *misl* chiefs would organize *Sarbat Khalsa* at the Akal Takht on the occasion of Diwali and Baisakhi every year to pass resolutions or *gurmattas* (Guru's counsel) outlining policies and strategies, which were accepted by all Sikhs as binding on them. "For instance, through a *gurmatta* the *Sarbat Khalsa* at the Akal Takht resolved on 14 October, 1745, to reorganize their scattered fighting

force into 25 *jathas* or bands of about 100 warriors each. By another *gurmatta* on Baisakhi, 29 March 1748, the *Sarbat Khalsa* meeting again at Akal Takht formed the Dal Khalsa or the army of the Khalsa consisting of 11 *misls*. On Diwali, 7 November, 1760, the *Sarbat Khalsa* resolved to attack and occupy Lahore (till then Sikhs had not occupied any territory, their only possession being the small fortress of Ram Rauni or Ramgarh they had built at Amritsar in 1746). Akal Takht was again the venue of the *Sarbat Khalsa* on Baisakhi day, 10 April 1763, when by a *gurmatta* it was decided to go out to the help of a Brahmin who had brought the complaint that his wife had been forcibly abducted by the Afghan chief of Kasur."[5]

The Akal Takht as well as the institution of *Sarbat Khalsa* suffered a setback during the reign of Maharaja Ranjit Singh who felt little need for these institutions after 1805 when *Sarbat Khalsa* was summoned to consider Jaswant Rao Holkar's request for assistance against the British. The religious authority of the Takht was, however, never questioned. The Maharaja never challenged it, and even demonstrated the state's subservience to it, when he himself appeared in response to its summons, and accepted the *tankhah* (punishment) for moral misdemeanor imposed on him by its custodian, Akali Phoola Singh.

With British occupation of the Punjab, the control of gurdwaras passed on to Mahants, and the Akal Takht was put under the charge of a *sarbrah*, so that these institutions were used only to promote the interests of the Government, and seldom the interests of the Panth. The honouring of General O' Dyer, who perpetrated the Jallianwala Bagh massacre in 1919 is a glaring example. Eventually, the Sikhs launched the Gurdwara Reform Agitation and, as a result of the sacrifices made by the Akalis, the gurdwaras were liberated, and the SGPC was constituted to manage the gurdwaras as well as the Akal Takht, in 1925. The situation has not changed since then. As a result, the Takht has been reduced to the position of one of the scores of gurdwaras under the SGPC, and the authority of the *Jathedar,* who is appointed by the political party in power and works at the pleasure of its president, has suffered

a setback. This brief historical account makes it clear that fortunes of the Panth are linked with Sri Akal Takht. When it is in competent and sincere hands, the Panth flourishes, as during the Guru period, and later in the 18th century. When, however, its control passes into wrong hands, decline sets in.

In the present set-up, Sri Akal Takht cannot perform the functions originally envisaged by Guru Hargobind. It was supposed to be the headquarters of the 'state within a state' created by Guru Arjun Dev *ji*. Now that the Sikhs have spread to almost every country of the world, the need to perform this function and to look after the interests of the community is far greater and more pressing.

In order to restore the pristine glory and intrinsic authority of the Akal Takht, radical reforms are necessary. There are, however, some basic assumptions that must be understood:

1. Authority: Akal Takht derives its authority from Guru Hargobind who created it. The authority, temporal as well as spiritual, remained with him and his successors, during their lifetime. They did not delegate this authority to any individual. Under the doctrine of *Guru Granth - Guru Panth*, the authority now vests in the Guru Panth in attendance upon the Guru Granth Sahib.
2. Jathedar: The position of *Jathedar* (or whatever designation may be given to him) is indispensable to look after the Takht, to run the administration, to receive complaints, suggestions, arrange discussions to facilitate decisions, to announce the decisions, and ensure their implementation. He should be the spokesman of the Akal Takht Sahib. He should not, however, be confused with the Akal Takht or the Panth which is the ultimate decision making body.
3. The Akal Takht rules over the hearts of the people, and thrives on their devotion and commitment to the Guru. The decisions of the Akal Takht are binding on all Sikhs, and should not be criticised on one pretext or the other. Those who do not respect or obey its decisions, have no place in the Panth. At the same time, it must be remembered that

only such decisions can command respect and attract implementation without trouble, as are made by the Panth (and not by individuals), after thorough consideration, following a proper procedure, and are in the interest of the Panth as a whole.

The Present Position

While the need for an effective and powerful Akal Takht, the central authority of the Sikhs, was never greater, the prevailing state of affairs is extremely disturbing. The Akal Takht is ill-equipped to cope with mounting complex problems like apostasy, challenges to Sikh identity, enquiries relating to *gurmat*, problems of Sikh diaspora, pressures from vested interests, etc. As a result, some vital issues facing the Panth, are often neglected, while decisions on others are implemented more in their breach than in compliance. There have been frequent demonstrations at the Akal Takht – a thing unheard of in the past. Without going into further details, it appears that under the present set-up and the present situation, it is difficult for the Akal Takht to keep the Panth together, much less to provide the guidance and lead expected from it.

The Remedy

As pointed out earlier, the situation demands radical reforms. It is heartening that the Institute of Sikh Studies has taken the initiative to draw the attention of the Panth to this crisis-like situation. The response to the call from scholars and well-wishers of the Panth has been very encouraging. I do not want to anticipate the outcome of the deliberations. I hope, however, that the problems will be discussed in depth, and I am confident that deliberations will yield recommendations of far-reaching consequences on which will depend the future of the Panth. Some basic realities, which need to be constantly borne in mind, may be reiterated as below:

1. The Akal Takht is the seat of spiritual as well as temporal authority for the Panth or the global Sikh community.

2. Its authority vested in the Gurus in their lifetime. Now it vests in the Panth under the doctrine of *Guru Granth - Guru Panth*. As a corollary, control of any one particular party or individual is unacceptable.
3. To exercise its authority, constitution of a board of 11 or more eminent members, well-versed in *gurmat*, committed to the Sikh ideals and above party politics, drawn from global Sikh community may be considered.
4. The position of *Jathedar* (or whatever designation may be given to him) is indispensable. He should be the spokesman of the Akal Takht, look after its day-to-day functions, and ensure implementation of its decisions.
5. All decisions should be made by the Board according to procedures laid down in a transparent manner, and implemented scrupulously.
6. All pending academic issues like the *Dasam Granth* which have caused or are likely to cause divisions in the Panth, should be resolved at academic level without further delay.
7. Relationship between the Akal Takht and the other four Takhts needs to be defined.
8. The institution of *Panj Piaras* is closely related with the Akal Takht. Its role and constitution also needs to be defined.
9. The Akal Takht needs to be adequately equipped physically as well as otherwise to discharge its functions efficiently. This should include a separate secretariat, besides advisory councils to provide the required technical support in the areas of religion, education, economic, international and legal affairs, besides, public relations. This should be forthcoming from the International Sikh Confederation, recently formed, which is committed to consolidation of the Akal Takht, and is open to all well-wishers of the Panth with its advisory councils in all major disciplines. It is in a unique position to render the required assistance to the Akal Takht.
10. All political parties and other Sikh organizations should renew their allegiance to the Akal Takht, offer full cooperation and assure compliance of its decisions.

In the end, I offer my best wishes to the organizers of the seminar and the participants of the seminar. I hope the IOSS will come out with a document of practical recommendations, based on these deliberations.

(Keynote Address, IOSS Annual Seminar, Nov 2006,
Abstracts of Sikh Studies, January-March 2007 (538-39) Vol IX,
Issue 1, pp 31-36)

Notes and References

1. *Encyclopaedia of Sikhism,* Panjabi University, Patiala, Vol I, p 66.
2. *Ibid,* p 56.
3. *Ibid,* p 57.
4. *Ibid,* p 57.
5. *Ibid,* p 57.

9

Jathedar, Akal Takht Sahib

Kharak Singh

Akal Takht Sahib has ordained sanctity. It is an institution of reverence for the Sikhs. Devout Sikhs all over the world accept Akal Takht Sahib as the Supreme Authority in temporal as well as spiritual (*miri-piri*) matters. Dr G.S. Dhillon, an eminent historian and author of many books on Sikhs, writing about *Akal Takht and Sikh Heritage* states that the institution of Akal Takht Sahib as a "rallying point to discuss temporal and religious affairs" has continually infused the Sikhs with equanimity in their quest to seek "wisdom and unanimity." The status of the *Jathedar*, Akal Takht Sahib is an embodiment of such lofty sentiments which are directly identified with the exalted concept of the institution. In the words of Dr. Noel Q. King, an authority on world religions, "A religious concept which is integrated with a community should not be treated as a cadaver in the hands of an anatomist."

Therefore, when S.S. Dhanoa in his article in *The Tribune* dated October 30, 1997, titled *Akal Takht Jathedar*, states "There is an element of myth and make-believe in the projection of Akal Takht as a symbol of temporal sovereignty," his intentional cognitive curlicue becomes evident at the very outset. There are other fallacious contents which have been factually distorted and misrepresented. It is crucial, at this juncture, that these are clarified.

1. S.S. Dhanoa states that the establishment of Akal Takht by Guru Hargobind, the Sixth Guru, was "mainly to discuss and deliberate on temporal issues that came before him (Guru Hargobind) including the settlement of private disputes of citizens of Amritsar." The author is thus trying to depict that the concept was confined to merely settling local issues of

private nature. The nescience of this observation is evident from the writing also in *The Tribune* dated August 06, 1994, on *Akal Takht And Twin Doctrines* wherein Dr. G.S. Dhillon, mentions "... the entire ideology of Guru Nanak was directed at breaking the dichotomy and joining the two streams of life, the empirical and the spiritual, into a harmonious whole. The dichotomy (was) broken by Guru Nanak, (and this doctrine) was symbolised and pursued by Guru Hargobind and his successors." As such, the concept of *Miri-Piri* originated with Guru Nanak himself, and it is mendacious to project it as an exercise merely for settling local disputes by the Sixth Guru.

2. The alleged "receiving the summons" and "obeying the summons" by Guru Hargobind is not supported by any reliable historical evidence. Guru Hargobind had gone to Delhi as a sovereign *Sacha Padshah*. The Guru's growing influence and his independent posture referred to as "arrogant" by Dhanoa, during the meeting confirmed the fears of Emperor Jahangir and led to the Guru's incarceration. Guru Hargobind was a political prisoner in Gwalior Fort where 52 *Rajas* were also interned. Later, Guru Hargobind refused to come out of the Fort until those 52 *Rajas* were simultaneously freed. The association with the Guru had spiritually enthused the *Rajas*, and when they marched out of the Fort they were singing *Gurbani* hymns. For this incident, the Guru is remembered as *Bandi Chhor*.
3. The stated version of "obeying the summons" by the Guru, then his "boldness" and "demand for justice" is a contradiction in terms. Indirectly, Dhanoa is justifying and eulogising the internment and persecution of a religious apostle. History is witness to martrydoms which are transformative landmarks in development of major religions of the world.
4. The author ignores the fact that Guru Hargobind had fought and won four major battles in engagements with Mughal forces. How does he reconcile this fact with the alleged prevalent Sikh attitude of "without ever pretending to confront the State?"
5. The core of the prescient concept of *Miri-Piri* is the creation

of the dynamised doctrine and not only the "structure sanctified." The focus, by the author, on the "structure" and not the doctrine is misleading.

6. The appointment, or rather non-appointment, of Bhai Mani Singh as *jathedar*, Akal Takht Sahib and his role have been misrepresented. His appointment (1721-1740) is an established historical fact (Appendix I, p 98 of *The Akal Takht* by Harjinder Singh Dilgeer). However, no one could be conceived to act or equal the role of the Gurus. It is the institution of Akal Takht Sahib that has been established for all times to exercise the authority, and the Sixth Guru had not created it to seat himself alone.
7. The author states that when Bhai Mani Singh was called by the Government "He obeyed the summons of the state authority and paid with his life." Here again the obsessive slant by the author is obvious in surreptitiously and repetitively inserting the terms "issuance of summons," "obeying the summons" and "accepting punishment." The facts of the case as stated by Dr Gopal Singh in his voluminous book, *A History of the Sikh People*, (1979 Edition) at page 369 are quoted: "Bhai Mani Singh, it is said, not being able to gather enough offerings, after defraying the expense of the fair, could not pay the Government dues. He was, therefore, arrested and on his refusal to accept Islam (a choice that was offered to him) was cut up limb by limb. A companion of his, Diwan Singh was broken on the wheel. So much was the shock of this gory event felt in the community that they pledged to avenge it on the State apparatus on a scale that would shake it to its roots."
8. The significance of Maharaja Ranjit Singh submitting before the *jathedar*, Akal Takht Sahib has been undefined in the article. On the other hand, it is a measure of the sublimity and dominion of Akal Takht Sahib and strength of the Sikh traditions that even the mighty sovereign and unchallenged ruler had to submit before the *jathedar*, Akal Takht Sahib. In recent times, a former President of India, a Central Cabinet

Minister, a Chief Minister and others too have obeyed the summons of *jathedar*, Akal Takht Sahib and accepted punishment.

It is not correct to deduce philosophical interpretations regarding Akal Takht Sahib based on a temporary "vacuum" or edicts issued "in favour of their partisan interests," "by the powers that be." Such incidents occurred only when Akal Takht Sahib was in the hands inimical to the interests of the Panth. Aberrations and deviant trends in such situations cannot be ruled out in any stream of religious movement, and do not constitute the norm. These can in no case over-ride the guiding and fundamental truths.

For a more meaningful analysis of Dhanoa's article and to understand the depth of misconceit, one may recall (and not many concerned Sikhs are unaware of) the glaring role of the author, as a prominent player during the *Black Decade*. His other writings including an article in *The Tribune* dated July 17, 1997, titled *Smashing False Traditions* being in the same genre only proves his consistency.

The areas of religious sensitivity amongst Sikhs at large are raw and psychologically unhealed. No doubt a situation of peace has been established in Punjab, but the stability is very delicate, because the subterranean sentiments of the hurt psyche have remained unattended. The causes of alienation, whether based on economic, societal or even political inequity at National level, have not been redressed. This is referred here only to impose all possible perceptive caution at the highest level.

Sagacity demands that provocative writings, particularly during a crisis, which distort religious concepts, misrepresent facts, misconstrue events and are loaded with misleading expressions, are avoided. Voices of sentient concern and positive reaction of scholars must be heeded. Let us remember that in 1984 the Sikh leadership, intellectuals and social thinkers were engulfed by and caught up in a process beyond their comprehension. The consciousness and magnitude of the emerging scenario did not become evident until it exploded with disastrous consequences.

For sometime, a wave of enthusiasm has been building up

amongst Sikhs towards grand celebrations in 1999 relating to Tricentenary of the birth of the Khalsa. Certain Sikh forums have taken initiative to encompass participation by eminent personages and other globally renowned dignitaries belonging to all religions. The plans envisage suitable ceremonies in a serial manner spread over different centres worldwide. Unfortunately, however, lack of higher directions to resolve the case pertaining to *Jathedar*, Akal Takht Sahib has added an acerbic note. Suffice it to say that the ordained status of Akal Takht Sahib is sacred to the Sikhs and *Jathedar*, Akal Takht Sahib is the "First Citizen" amongst Sikhs. Reflexivity of the current situation demands that sober, and statesman-like considerations should govern the resolution of the present crisis.

(*Abstracts of Sikh Studies*, Jan 1998, pp 33-36 [co-author Gurdip Singh])

10

Sarbat Khalsa : Origin and Development

Surjit Singh Gandhi

The literal meaning of 'Sarbat Khalsa' is the whole of the Khalsa community. The term came into vogue after the creation of the Khalsa in March 1699, especially in the eighteenth century. Conceptually it was not a new coinage, rather it was another form of the concept of Panth which denoted the whole Sikh community following Guru's Path.

As the Sikh community developed and expanded, it had to face variegated problems, some at ideological level, some at socio-cultural plane and some at political level. To find out solution to these problems was a Herculean task which could only be accomplished at macro level. Therefore the whole Sikh community was required to deliberate collectively to forge strategy to tackle those problems at different points of time. Luckily, the Sikhs lost no time in addressing themselves to this purpose.

In the process they scrutinised and reflected upon their heritage and found that institutions of Sangat and Panth could help them in their difficulty. 'Sangat' and 'Panth' had acquired a unique sanctity, because the Gurus themselves had underlined their importance. In religious literature, Sangat has been considered a manufactory of good persons, a training school for all those who are committed to find truth, a repository of spiritual and social authority. The Gurus very systematically nourished this institution and invested it with many qualities calling it sacred and making it one of the basics of Sikh organisational structure. Bhai Gurdas viewed that in Sikh scheme Guru ascribed utmost importance to Sangat and Panth both as an idea and as an organisation. In 1699, Guru Gobind Singh designated Sangat as Khalsa, as Senapat, the court poet of Guru Gobind Singh would have us believe. The Guru

had made it a tradition that all the Sangats, or the whole Khalsa would gather together at Sri Akal Takhat in Darbar Sahib complex on Baisakhi and Diwali to imbibe and reflect upon the Sikh religion and problems facing it.

The extant Sikh organisations, traditions and ideology were there for the Sikhs to make use of. They began to assemble in large numbers on Baisakhi, Diwali and sometimes at Dussehra at Sri Akal Takhat and in the presence of Sri Guru Granth Sahib started passing Gurmatas (resolutions) to take stock of the problems. These gatherings of the Khalsa acquired the designation of 'Sarbat Khalsa' representing the whole Panth. Since Panth had been vested with Guruship by the Tenth Guru, the Sarbat Khalsa, the representative of the whole Sikh community, automatically, enjoyed prestige and respect and the resolutions passed by it were also ascribed sanctity.

Who actually constituted Sarbat Khalsa – the question cannot be answered on the basis of some contemporary historical evidence because of its non-availability. But certain conclusions can be drawn on the information provided by later historical sources. Firstly, it could be attended by any Sikh male or female who was free to participate in the deliberations. When the Misls came into being their chiefs called Sardars attended the meetings of Sarbat Khalsa alongwith their followers who sat behind them and spoke in the ears of their respective Sardars if they wanted some point to be pondered upon. The whole Sarbat Khalsa sat in perfect amity and in a spirit of self-surrender and dedication to their Gurus before Guru Granth Sahib in front of Akal Takhat and after deliberating upon the problems passed Gurmatas – resolutions, always unanimously.

As per tradition the Sarbat Khalsa met twice a year usually and certain issues were decided upon. But usual decisions were not given the status of Gurmatas. Gurmatas were special decisions passed in the meetings of Sarbat Khalsa unanimously regarding some special problems. Such a meeting was called by the most influential among the Sikhs. As the 18th century opened itself, Bhai Mani Singh called such meetings. After him Jassa Singh Ahluwalia

and during the late 18th century, such meetings were convened by the Akalis especially those of Shaheed Misl.

'Sarbat Khalsa' which passed Gurmatas was democratic in its working and composition. The whole Sikh Panth attended the session of Sarbat Khalsa, no one, even Sikh Sardars and Misldars could claim superiority - rather all attended and participated as humble servants of the Guru. The common leadership of the Misls was elective and hence to act despotically was well nigh impossible for such leadership. Fair and frank discussions were held over national and regional problems among Sardars and decisions were arrived at with common consent. The Sikhs looked upon this institution as their most revered one, their uppermost organisation committed to preserve corporate existence of the Sikhs and improving their moral elan.

The basic ideas kept before them by the members of the assembly of Sarbat Khalsa were those of equality, unanimity and responsibility. The idea of equality entitled every member of the community, including women to attend and participate in the discussion. The principle of unanimity was based on the belief that the Khalsa was an embodiment of the Holy Guru's presence in them. Therefore, all collective deliberations were conducted in an objective manner. Different view-points were expressed but as they were bound by a solemn pledge of being united in the presence of the Guru, the resolutions were carried unanimously.

Sarbat Khalsa chose a committee to carry on Gurmatas into effect. Such committee was answerable for its work to the parent body which had the power to change it whenever it was deemed necessary. The principle of responsibility involved in this process was useful and necessary to keep the leadership on guard. However, when the Sardars met under emergent circumstances in view of a grave situation, taking decisions might have been confined to a few who happened to attend. Generally, anybody could attend the meeting. The resolutions were not voted upon individually or passed by majority but were carried nem. con ...[1]

Sarbat Khalsa often took up the following issues:

1. To charter a particular course to meet the emergent conditions.
2. To elect a leader for organising and conducting expeditions.
3. To form combination of two or more Misls, or of the entire Dal Khalsa.
4. To resolve disputes among the Sikh Sardars.
5. To decide questions of foreign policy.
6. To settle matters regarding succession of the head of a misl.
7. To frame plans of campaigns.
8. To take stock of territorial acquisitions.
9. To decide upon the punishment of their enemies.
10. To erect new Gurdwaras and to reconstruct the old ones.
11. To appraise the progress of Sikhism from time to time.

Sarbat Khalsa as an organisation worked effectively as long as the dangers threatening the survival of the Sikhs existed. But when such dangers were over, Sarbat Khalsa meets became less and less and attendance became poor and non-serious. Towards the end of the eighteenth century, even during the invasions of Zaman Shah, the Sarbat Khalsa did not meet in all its strength, some of the Sardars did not attend or attended reluctantly or with a heart laden with egocentricity and 'I am-ness'.

But Sarbat Khalsa as a concept or a tradition has always persisted. In 1921, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee was in a way response to such a concept and it was in this context that the people look upon this organisation as a mini Sarbat Khalsa. The fact that in recent years, various Sikh political and social organisations have made reference to 'Sarbat Khalsa' testifies that the 'Concept' of Sarbat Khalsa has not ceased to be the part of Sikh historical memories.

Gurmata

The word 'Gurmata' means the instructions of the Gurus. To begin with upto the period of Guru Gobind Singh, it was used in

the sense that something that constituted Guru's instruction was 'Gurmat' or 'Gurmata'.

All through, the Sikh Gurus had been emphasising that the Guruship had impersonal character, and this being so, they could lay claim that they were all one in spite of their being different physically. When Guru Gobind Singh expired, the Guruship passed on to the Panth or the community as a whole and to Adi Granth. Now after the physical disappearance of Guru Gobind Singh, the Khalsa and the Adi Granth were regarded as Guru. Rahitnamas make this fact amply clear. According to them, the Granth[2] was regarded spiritual Guru while the Panth[3] was considered as physical one.

Now the Gurmata naturally meant the instruction of the Panth in the presence of the Granth. This fact was also made clear by Guru Gobind Singh when he was about to expire and was widely propagated among the Sikhs later on. The Guru reaffirmed that all the affairs of the Panth would be regulated by a council of five beloved ones chosen for the meeting before the sacred scripture (Guru Granth Sahib). The verdict would be called Gurmata. It was to be regarded as the judgement of the Guru. It was to be adopted by the assembly unanimously. Its implementation was binding on the whole Panth. Any infringement was to be considered sacrilegious.

After the death of Banda Singh Bahadur, the Sikhs were put to a lot of hardships, firstly, by the Mughal government and later on by the Afghans of the country from across north western frontier of India. Under the circumstances, the Sikhs used to gather at Akal Takhat (the throne of the Timeless) and their assembly at Akal Takhat came to be called Sarbat Khalsa. The deliberations of the Khalsa always took place in the presence of Guru Granth Sahib. Since 'Panth and Granth' together were considered as Guru, the decisions arrived at were considered sacred. These decisions were called 'Gurmata'.

Some scholars especially' non-Indians have stumbled on, the facts and have drawn wrong conclusions regarding the meaning of 'Gurmata'. Polier regarded Gurmata as the 'greatest council' of the Sikhs.[4] James Browne used the phrase 'Grand Diet' for Gurmata

and Forster referred to Gurmata as the 'Grand Convention' of the Sikhs.[5]

All these views betray ignorance or faulty perception of the facts. Historical evidence is available in abundance to testify that Gurmata was a decision or resolution adopted by a body of the Khalsa present at one time at a given place. The statement of Rattan Singh Bhangu and later its endorsement by Dr. Ganda Singh have finally settled the issue as for instance, Dr. Ganda Singh remarks that 'Mata' literally means opinion or resolution and is called, Gurmata, opinion or resolution endorsed by the Guru, because the Guru is believed to be always presiding over the deliberations of the Khalsa held in the presence of Guru Granth Sahib. The scholars evidently have failed to differentiate between assembly and resolutions.

Usually, the Gurmatas were passed at Akal Takhat but under special circumstances these could be held anywhere; the essential conditions being the assemblage of the Sikhs in the presence of Guru Granth Sahib. According to Rattan Singh Bhangu whatever the place the leaders of the Khalsa decided to meet and resolution on behalf of their followers,[6] it does not follow; however, that most of the important Gurmatas were not adopted in Amritsar or at the Akal Takhat Sahib in Amritsar. During the eighteenth century Amritsar had become the most important centre for the collective activities of the Khalsa. When the leaders as well as their followers came to visit the Golden Temple at the time of Baisakhi or Diwali, matters of importance concerning the Sikh Panth could be discussed and resolved upon.

Whenever there was need for the passing of a Gurmata, generally the assembly session of the Sarbat Khalsa was convened by the leaders of the community at Sri Akal Takhat Sahib in which the problems were discussed and decisions arrived at.

Regarding the actual functioning of the 'Gurmata', C.F. Malcolm writes,[7] "When the chiefs meet on this occasion it is concluded that all private animosities cease and that every man sacrifices his personal feelings at the shrine of the general good, and actuated by principles of pure patriotism, thinks of nothing but the

interests of religion and the commonwealth to which he belongs." Further he writes, "When the chiefs and the principal leaders meet, the Adi Granth and *Daswan Padshah ka Granth* are placed before them and they exclaim "Wah Guru ji ka Khalsa." After this the members took their seats. The prayers were then offered, at the end of which Karah Prasad, or the sacred pudding was distributed and then eaten together signifying that they were all one."

After this, the chief priest would place all the items on the agenda before the members present. Each chief came close to the other and said, "The holy book is amidst us. Let us swear by this sacred book, forget our internal troubles and be united.' After a good deal of discussion, the resolution (Gurmata) was passed and embodied in the prayer which also marked the conclusion of the proceedings of the meeting.

Resolutions were not voted upon individually or passed by majorities but were carried unanimously. There were no dead-locks and proceedings held up by the obstinacy of individual Sardars. The reason was that decisions were not made by the dead weight of numbers, but by the considered voice of the accepted leaders who could not be expected to indulge in frivolous obstructions on the face of serious challenges to the Panth. Such decisions were in fact reflected and echoed the heart-beat of Sarbat Khalsa.

The view that Sarbat Khalsa get-together was that of Sardars and Misldars or autocrats, is wrong. Sarbat Khalsa was never a meeting of big leaders, it was a conference where any member of the Panth, irrespective of status, wealth or birth could take part to reach some decision. The Sardars put up at hospices, called Bungas, erected by the leaders of the Misls around the Golden Temple. At the time of meeting assembled at the open space before Sri Akal Takhat, each contingent of followers sitting behind their leader and speaking through him. Whenever a fresh proposal occurred to anybody, he would communicate it to his Sardar, who alone would be the spokesman. Anyone even having no connection with any Sardar could voice his/her opinion to which the Sarbat Khalsa always gave full consideration.

Another safeguard inherent in the constitution of the Khalsa

was helpful in avoiding deadlocks. No resolution could be put before a meeting of the Khalsa unless, as a preliminary condition, a solemn assurance was given by the leaders present that they were positively one in the Guru. If they had any old scores still to settle, they - as many had differences - would retire for a time to make them up and when they had done so, they would come forward and announce that they had made peace and were fit to take part dispassionately in the 'Gurmata'. Then the presiding officer of Akal Takhat would declare that, they (Khalsa) were again in the Guru and therefore, he could put the Gurmata before them. The wording of the resolution was then announced and discussion followed. The resolutions, therefore, were passed unanimously. Such assemblies were presided over by the chief designated by all the confederacies and the business was conducted by the Akalis.[9]

There was no military or non-military means to enforce the obedience to Gurmata among the Sikhs. Yet rarely, at least upto 1765, the Gurmatas were flouted. The decisions taken by the Panth in the presence of Guru Granth were considered to be the decisions of the Guru. And since the Guru was dearer to the Khalsa than anything else in the world, regard for the Guru was the main force behind the decisions. As a matter of fact, a Gurmata duly passed was believed to have received the sanction of the Guru and any attempt made afterwards to contravene or flout it was taken as a sacrilege.

Period of Gurmata

The system of Gurmata served the Sikhs well during the darkest period of their history. The first Gurmata was held in the time of Guru Gobind Singh when it was decided that the Guru should exit the Chamkaur fortress. The last[10] Gurmata was held in 1805 to decide as to what course Ranjit Singh should follow in case of the dispute between Holkar and the British. After 1805 when Ranjit Singh established himself, he did not allow the institution to work as a regular political organisation. According to Bhai Vir Singh, the only other Gurmata during the regime of Ranjit Singh was held on the eve of the battle of Naushehra. The institution,

however, had continued to work even up to now in religious and social matters.

Even during the hey-day of Gurmata, its scope was limited. The decisions which the Sikh leaders at Amritsar took from time to time were adhoc deliberations of voluntary gatherings and their scope was confined to matters concerning the preservation of augmentation of striking power; they stopped short of territorial occupation and rule. Quite intelligible in terms of historical circumstances, they appear to be the expression of a sense of unity[11] among a considerable number of Sikh leaders at a most critical period of their history. The sense of unity was never formally institutionalised.

However after the Misldars acquired territorial and internecine feuds developed among them in the later half of the eighteenth century, its authority began to erode particularly after 1765. The meetings of the Sarbat Khalsa were not attended by the chiefs with assiduity and the requisite seriousness and consequently Gurmata began to lose its significance. According to Dr. Grewal, "The Sardars of different Misls fighting against each other, the Sardars of more than one Misl fighting against the Sardars of some other Misls and the opposing Sardars forming alliance with non-Sikh chiefs – all this characterizes the late eighteenth century Sikh politics. In the context of this type of situation, it is not difficult to reach the conclusion that Gurmata was not esteemed to the degree it was respected in the non-territorial phase of the history of the Misls."

This institution was not allowed to operate after 1805 by Ranjit Singh. He did so not by any formal order but by manoeuvering the affairs in such a way that Gurmata could not be passed and if it was passed by Ranjit Singh on the eve of the battle of Naushehra, it was done so by him to serve his own purpose and certainly not in the interest of Khalsa ideology. He did so because he did not want that at any time his authority might be challenged by the Khalsa imbued with the Khalsa ideology.

Explaining Ranjit Singh's not calling the meeting of Sardars at Akal Takhat, Teja Singh writes that it was a long awaited

fulfilment of the Sikh idea; the secularisation of service – he wanted to make Hindus and Muslims feel that they were as much the people of the land as his own co-religionists. He, therefore, abolished the rule of the Akal Takhat so far as political affairs were concerned ..... The Gurmata of Akal Takhat had no place in such a secular scheme. It would have put a great strain on the loyalty of the Hindu and Muslim subjects if he had still tried to rule over them by the religious edicts issued from the Mecca of the Sikhs.

Teja Singh's identification of the cause of the suspension of Gurmata is a post-facto explanation. Maharaja had no idea of secularism, which is a recent construct. His policy towards non-Sikhs was inspired by Sikh traditions of liberalism and humanism and certainly secularism as it is understood these days, had nothing to do with the policies of Ranjit Singh. Nor is it correct to say that the Maharaja did not need Gurmata or any Panthic organisation after having attained political power because it is an admitted fact that collective deliberations have always been key to further success and progress. The reality was that Maharaja failed to evolve certain solid bases of relationship between Gurmata and state policy. The government could, if it willed, conduct the affairs of the state according to the decisions of Panthic organisation through Gurmata. But alas it did not happen, thereby disabling 'Gurmata' to play its part in evolving a new polity. Gurmata as a concept and spirit has never died out. It has always been there pulsating and vibrating the Sikh society at local, regional, national and global levels. In 1920 a Gurmata was passed at Akal Takhat to set up Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee to manage the historical Gurdwaras.

Even later whenever any emergency arose, the Sikhs had always the inclination to sit together and reach decisions. Many such decisions were taken at local/regional levels. The people sat together before Guru Granth, discussed their problems and then passed 'Gurmatas' to which they bound themselves suo moto. Panthic Gurmatas were also passed and issued to the concerned quarters in the form of Hukamnama. Now SGPC acted as a mini Sarbat Khalsa, being the apex representative organisation of the Sikhs.

Regarding the nature of Gurmata, it cannot be considered as a political construct as in its emergence no politics was involved, rather it was a Sikh ideological construct which came into being because of the urges engendered among the Sikhs by Sikh ideology as propounded and preached by the Sikh Gurus. It epitomised reactions of Guru-consciousness among the Sikhs and hence 'Gurmata' was regarded sanctimonious. No wonder, it could not be visualised/used to further the sense of hatred or to uphold disintegrative forces such as cleavages on the basis of caste, creed, birth, wealth and status et al. Its main thrust has always been to protect and promote Sikh commonwealth, principles of equality, non-exploitative society, freedom of expression, human rights and establishment of the Khalsa sovereignty. Nor can it be termed as purely religious, because its genesis and emergence was not ordained by the Guru. It was a construct or institution which came into existence as a creative response to different challenges, thrown up by the Brahmanical system as well as by the domination system of the Mughals and the Afghans.

Since Gurmata in its genesis and growth had intimate nexus with the Sikh religion; it became a style; an attitude at macro level. This being so, it perpetuated. Even in the present times, it is resorted to by the Sikhs, although SGPC, the apex elected body of the all Sikh adults has taken place of Sarbat Khalsa in a modified form.

Regular Gurmatas were passed two times in a year i.e. to say on the Baisakhi and the Diwali. Roughly speaking 'the Gurmatas passed on the Baisakhi day related to the next year's programme with special reference to occupying of territories releasing tributes, building forts, Katras or residential quarters at Amritsar renovating, rebuilding or constructing fresh, sacred shrines. The Gurmatas approved on the Diwali day pertained to the realisation of 'Rakhi' or 'Kambli' and to improving the financial condition of the Panth. The Gurmatas resolved on the Diwali concerned largely with military affairs particularly those which related to the invasions of the aliens (Mughals, Afghans or Marathas) as well as

to the military projects to be taken by the Khalsa Panth in the rest of the year.

Urgent cases could be taken up at any time and at any place and Gurmatas could be passed. According to Giani Gian Singh and Rattan Singh Bhangu, some of the Gurmatas were passed near Kasur, Sialkot, Sirhind when Tara Singh of Van village was killed in 1726 along with his comrades, the Sikhs passed a Gurmata to assert themselves and to teach the government a lesson.

Many important Gurmatas were passed which were milestones in the history of the period under review. In addition to the Gurmata of 1726 about which mention has been made, the Sarbat Khalsa passed a Gurmata on October 14, 1745 according to which the Sikh Misls or groups consolidated themselves into 25 groups, each consisting of about 1000 persons. According to Dr. H.R. Gupta, this was probably the first Gurmata regularly passed by the Sikhs after a long period of persecution. This great institution gave each individual a personal share in the important national deliberations and placed within the reach of every Sikh the attainment of rank and influence. At this time, the Khalsa also created 'Dal Khalsa' which mutually combined within itself the armies of the Misls to face the common enemy of the Panth but it represented something more; it was a sort of instrument, an apparatus to safeguard and further the cause of Sikhism as also to act as the vanguard of the Sarbat Khalsa.

With the advancement of the Sikh liberation movement, it was realised that closer union between different Misls groups was an imperative. Accordingly, Sarbat Khalsa met on the day of Baisakhi on March 29, 1748. After a protracted discussion, a Gurmata was passed choosing Sardar Jassa Singh Ahluwalia for the Supreme command of the Dal Khalsa which was reorganised now consisting of only twelve Misls. A Gurmata was passed at Akal Takhat on November 7, 1760, on the occasion of Diwali to occupy Lahore. On October 27, 1761 another Gurmata was passed that the supporters of Ahmad Shah Abdali including Aqil Das of Jandiala be chastised. In 1761, Ahmad Shah Abdali was going back after defeating the Marathas. The Alghazais as the Afghans were called

by the Sikhs, did not display any moral scruples and made a large number of women as their captives whom they planned to carry to their country for sale or for physical abuse. The Sikhs' moral rage activated them and they gathered at Amritsar to pass a Gurmata. They resolved on a Dharamyudh or a holy war "*Asan desh di dhiyan, bhaina kiwen jane deyee.*" They at once organised themselves into small bands and lost no time to pursue the Afghans. They came upon them while they were crossing river Jhelum. About 30000 women who were still on the eastern side of the river were rescued. A large booty also fell into their hands. Many Afghan guards were slain."[12]

By a Gurmata, the Sikhs decided to get rid of Zain Khan of Sirhind as a result of which he was killed on January 14, 1764. Through another Gurmata, the Sikhs decided to attack Sirhind. In March 1765, on the festival of Baisakhi, the Khalsa assembled at Sri Akal Takhat and passed a Gurmata to occupy Lahore. We also hear of many other meetings of Sarbat Khalsa as in 1766, 1798, 1805. We also come across the Gurmatas regarding the release of Bhai Tara Singh, fighting pitched battles against Nadir Shah, Ahmad Shah Abdali and Timur Shah, construction of a fort at Amritsar, sending expeditions against their enemies, according approval to Rakhi system et al.

Sarbat Khalsa which passed Gurmatas was democratic in its working and composition. The whole Sikh Panth attended the session of Sarbat Khalsa; no one even Sikh Sardars/Misldars could claim superiority -rather all attended it in a spirit of self-surrender and dedication to the Guru Panth. The common leadership of the Misls was elective and the elected leader never acted despotically, rather he/she held discussions over national problems with other Sardars and mostly worked according to the will and direction of other Sikh chiefs. The Sikhs looked upon this institution as their most revered one, their uppermost organisation committed solely and passionately to preserving corporate existence of the Sikhs and escalating Khalsa ideology to improve the moral elan of the whole world.

Dr. Fauja Singh while studying the nature of Sarbat Khalsa,

beautifully sums up that the basic ideas kept before them by the members of the assembly were those of equality, unanimity and responsibility. The idea of equality entitled every member of the community, including women, to attend and participate in the discussions. The principle of unanimity was based on the belief that the Khalsa was an embodiment of the holy Guru's presence in them. Therefore all collective deliberations were conducted in an objective manner. Different view-points could be expressed but as they were bound by a solemn pledge of being united in the presence of the Guru; the resolutions were carried unanimously. The choosing of a committee which was created to carry the Gurmatas of the Sarbat Khalsa into effect and even otherwise to look after the affairs of the community was also conducted on the principle of unanimity. The popularly elected committee was answerable for its work to the parent body which had the power to change it whenever it was deemed necessary. The principle of responsibility involved in this process was useful and necessary so far it kept the leadership on guard. However, when the Sardars met under emergent circumstances in view of a grave situation, taking of decisions might have been confined to a few who happened to attend. Generally anybody could attend the meeting of Sarbat Khalsa and express his/her opinion in respect of everything mooted and discussed at the meeting. The resolutions were not voted upon individually or passed by majority but were carried nem. con. ...[13]

Notes and References

1. Fauja Singh, 'Political ideas of the Sikhs during the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries,' *Ideas in History* (ed. Bishambar Prasad), Delhi 1960, pp. 198-99.
2. *Guru Granth Ji Mania Pargat Guran ki Deh.*
3. Let him that wishes to see me go to an assembly of Sikhs and approach them with faith and reverence; He will surely see me amongst them. *(Prem Sumarg).*
4. Ganda Singh (ed.), *Early European Accounts of the Sikhs*, p. 61.
5. *Ibid.*, p. 17; George Forster, *A Journey from Bengal to England*, Vol. I, p. 33.

6. *Prachin Panth Parkash* (Pbi.), p. 280.
7. Malcolm C.f., *Sketch of the Sikhs,* pp. 120-23; M'Gregor, *History of the Sikhs,* p. 118.
8. Rartan Singh Bhangu, *Panth Parkash.*
9. The Akalis at that time were in full charge of Akal Bunga and Akal Takhat. Such meetings were held at Akal Bunga situated in the space between Akal Takhat and Hari Mandir (refer to *Satwant Kaur* by Bhai Vir Singh).
10. Refer to *Satwant Kaur* by Bhai Vir Singh, according to which the last Gurmata was held on the event of the battle of Naushehra.
11. There were four other similar seats of Panthic authority, distributed all over India; one at Keshgarh in Anandpur, where the Khalsa was originally baptised by Guru Gobind Singh, to take cognizance of cases referred from the eastern Punjab; another at Patna, the birth place of Guru Gobind Singh, serve the needs of the Sikhs in eastern India; the third at Nanded, in Hyderabad (Deccan) where Guru Gobind Singh had expired; the fourth at Damdama to consider the cases from the area, then known as 'jungle'. These four Takhats, or thrones, were meant as centre of religious authority and appeals were addressed to them only in cases of dispute about the correctness of ritual or interpretation of doctrine. The Akal Takhat, however, combined political power with religious suzerainty, and has always been looked up as the greatest centre of Panthic control.
12. Kartar Singh Kalaswalia, *Tegh Khalsa,* pp. 167-69.
13. Fauja Singh, 'Political ideas of the Sikhs during the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries.' *Ideas in History* (ed. Bishambar Prasad), Delhi 1960, pp. 198-99.

11

Understanding the 'Conductive force' in Sikh Praxis

Lakhvir Singh

Sikh praxis, or the engagements with the worldly affairs in its practicality, ideally should get its inspiration from the *Miri* aspect of Sri Akal Takht, which is recognized as the Eternal Throne or as the Throne of the timeless one (i.e., of *Akal Purakh*) in Sikhi. However, through the praxis we observe how present practices have disengaged Sikh Society from any exercise which allows for such authentic modes of understandings and interpretations to emerge. Instead of thinking about the possible potentiality of Miri aspect of Sikh life in order to understand the ideal way of being, this essay deals with the current 'genealogical'[1] status of the 'social/ cultural' reception of Miri and its relation with what I call the 'conductive forces'[2] (rather the genealogical constitution of these forces) of Punjab, I further investigate how these forces inform or generate discourses and sets of beliefs for the Sikh society and color the interpretative processes within Sikh society, which is so embedded in the narratives generated by these forces that it has led society to limit the very understanding and role of the Miri aspect.

The term Miri, has a broad meaning which far exceeds the limited interpretations that these conductive forces have allowed to foster. I believe it is a great tragedy that spiritual and philosophical engagement on this aspect of Sri Akal Takht has been very limited. There have been few instances where such expositions have been shared by the scholars[3]. Scholars and students' attention towards how Miri represents spiritual engagement with worldly affairs like Philosophy, Music, Aesthetics, lately can be seen through various research journals and publications in making its creative expressions in thought[4]. However, the kind of general perception[5]

Sikh population[6] has about Sri Akal Takht makes it just a higher authoritative political seat of Sikhs which has very crucial yet limited role to play– to take decision and give justice through the traditional system of *Gurmata* in religio-political matters. This current perception is not only determining and limiting the potential of Sikh political thought, but also the theoretical reception and possible praxis of the Miri aspect of Sri Akal Takht. Sikh Spirit, in its essentiality and spiritual loftiness, experiences the divinity of Miri, and such experiences can unfold philosophical and theoretical modes to engage with the worldly affairs. However, looking at the way in which Sikh polity and society have received and engaged with the Miri aspect of Akal Takht, one can say that, Miri in authentic Sikh experience as opposed to its socially/ culturally appropriated practicality are as different as the objective reality/facticity of a thing/fact is different from its 'Idea'[7]. On this matter, I think one should take guidance from the Sikh Spirit and rethink the potentiality of *Miri* in a universal context in order to understand the significance of Akal Takht. In this process, one can find a different kind of perception and role of Sri Akal Takht, where one may situate it in a broader context rather than in ethnocentric/ region centric context and even demands from it an ideal form of sociality.

One can accept perception of a thing as a part of reality or partial reality, as an object or a constituted object by the faculties of mind and senses nevertheless, there is one common feature of these various meanings which makes it more substantial than anything else, it is that it always assures that it represents reality as it is, that is, unmediated by power/knowledge. So, the power forces mediate or intervene the very processes of perception and reality making, what the subject conceives as reality is nothing but a constituted reality, which in turn produces truths about things, population, events and places etc., as per need of power forces. In this way, perception of something is power forces' interpretation of that thing which we accept not as opinion, but as truth about 'reality'. The way power functions, is that it intervenes the cognitive and perceptual realm of being. One is never outside

power, rather one sees or lives through it. Sikh population receives Akal Takht through various sets of interpretation which generate constructed perception. This constructed perception posits power forces as the guardian and sole representative of Sikh political life, but neither this current perception nor the current status of Sikh politics seems interested in extending the possible theoretical framework beyond the constructed perception. Although, it is the highest temporal seat and the throne of Akal Purakh (the timeless one), that remains central to Sikhi, yet it appears as if it is ethnocentric/region centric religio-political institution which is always being used/misused by cultural forces. This essay will be based on this current perception of Sri Akal Takht which not only defines Miri in a narrow sense i.e., in political sense, but also positions it as an ethnocentric institution. I will claim that the reason behind this current perception is some 'power forces', which are in fact conductive forces which create norms, assumptions and especially conducts to regulate the mode of thinking of Sikh society. To investigate the nature of these conductive forces and their art of governing Sikh subjectivity, I will first define what I mean by 'conduct' and 'conductive force' and how it can help us to understand the current socio-cultural perception of Akal Takht. To do this, I use Michel Foucault's philosophical expositions to understand the various socio-political notions like conduct, power and governing rationality etc., which I think will be helpful to understand how Sikh society - later in the essay, I try to show the inextricable link between Sikh and Punjabi subjectivity - is governed and normalized. These explorations can help to reclaim the sovereign and emancipatory dimension of Sikh spirit.

Conduct in general sense is a sort of tactic that exists in the form of norms, regulations, truths to control or regulate someone or our own selves. Foucault used this term for the Greek expression i.e., 'economy of souls'[8] (*Oikonomia Psuchan*). He defines conduct as to "lead others and a way of behaving within a more or less open field of possibilities."[9] He notes "conduct is the activity of conducting, of conduction... it is actually the way in which one conducts oneself, lets oneself conducted."[10] Conducts can be found

easily in our daily life under the forms of norm and of law. The formation of law is a simple and easy way to understand what conduct is. The best form of law is that which never appears as law, but as a norm. So, in order to regulate the population, power forces don't need to impose any law, but to create a norm for the possible law. It is this constructed norm that becomes the very ground to accept the law. This is what Foucault called 'conduct of conduct', even though he defines the notion of government as a 'conduct of conduct'. What he means here is not a means or ways of self-regulation, but also regulation of others. For Foucault, "to govern an individual or a group is to act on the possibilities of action of other individuals."[11] The art of conducting is what the governing rationality stands for. It governs people by conducting their conducts, their possible acts and behaviors with the help of various mechanisms and forms of power, like regulatory and disciplinary power. The regulatory form of power stands for conducting the population and disciplinary form of power is for conducting each individual separately. In his thesis of 'the genealogy of the modern state', he shows that how in the entire political history of the West, pastoral power was the only conductive force of power which changed its form into the modern form of state. The main characteristic of modern form of state, he always highlighted, is that it works simultaneously "both (as) an individualizing and a totalizing form of power."[12] In his words, "never, I think, in the history of human societies, even in the old Chinese society, has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization techniques and of totalization procedures."[13] This characteristic is actually characteristic of pastoral power.

In his lectures he claimed that in Christianity the main conductive force in the form of pastoral power was the Church which not only defined the Christian subject, but also structured the possible field of actions of Christian population through various modes. His claim is that pastoral power was never replaced, but it changes its forms and modes of function throughout the history of the West.[14] In the same manner, there is a form of power

that exists in Punjab which changes its forms and modes of function through history. One cannot call it pastoral, but something akin to it, a power force emerges and one can find it through various genealogical connections, for example, one can see in the *Misl* period, how forces struggle and contest for the mode of power, that I call conductive force. In the context of Akal Takht, we will investigate the available forms of this power which have direct connections with it.

In the context of Akal Takht, I think there are probably two 'active forces'[15] working, which behave like conductive forces. These active forces can be categorized in different ways, I categorize them on the very basis of their forms of power and 'modes of functioning'[16]. In the first active force one can add Sikh *Sampardas*, *Taksals* and various sets of sects. This active force's form of power is disciplinary (anatomo-politics), and its mode of functioning is similar to that of the Sovereign form of power, where a Sovereign creates the norm/law and is simultaneously outside of it. It defines and constructs an ideal Sikh subject using tradition, ritual and ortho-doxy. A subject of its law and norm, surrenders his emancipatory mode of being –that can be acquired through the practices of 'Naam' and 'Shabd' in Sikhi– for a stable metaphysical closure gained through an image of the 'ideal being', given by the sovereign. This force through its closure renders any rational and critical engagement with *Shabd* as unimportant for salvation, on the other hand also limit practices of Naam, thereby disengaging their subjects from what is truly sovereign dimension of Sikhi, that is, coming together of Miri and Piri.

The second active force is represented by *Sikh Missionary Colleges, Guru Gobind Singh Study Circle* and other religious educational organizations. This force represents the regulatory form of power (bio-politics), and its mode of functioning is in some sense nearer to the disciplinary form of power. This force is very much under the inspiration of colonial knowledge systems, especially that of 'reason' and 'ethics'. It defines the Sikh subject as a rational and moral being, and claim to give primacy to reason rather than faith, and to rational interpretation of Shabd. It limits Shabd as a rationale

to differentiate between moral and immoral. This force also constructs a metaphysical conceptual closure, where rationality is limited to what is raw and empirical facticity of things, alternative modes of interpretation, and authentic philosophical engagement with Shabd – a practice deemed necessary – is discouraged in favor of stable, banal, and uncritical alternatives, thereby rendering the Sikh subject as a moral being. Practices of Naam through 'ways of being' are subjugated to becoming a stable and moral subject. The sovereign dimension of the Sikh subject, as instituted by Miri and Piri, is foreclosed by this active force. Like this force, S.G.P.C. and other organizational bodies also have their roots in the *Singh Sabha movement*. Before the emergence of the movement, Sikhs not only demanded a new form of regulation of Gurdwaras, but also demanded a different form of disciplinary conduct. These forces or streams rather than asserting or offering the traditional mode of thinking or of perceiving which could help to discover the available significations, especially of Akal Takht, are gripped by or in other words are influenced by given cultural narratives and by the colonial forms of knowledge.

These two active forces in Sikhism create most of the perceptions and interpretations of Sikh institutions and other things which are related with Sikhism. I also claim that these are active forces, not conductive forces, because they are not capable to create 'conduct of conducts' or to start the process of conduction, to produce conducts on their own. Their patterns of act and possible actions are in fact being determined by the conductive force, however, socially they always appear as conductive forces. These forces create conducts for their own population, but one cannot categorize them as conductive forces. One can find counter-conductive tendencies in these forces on a doctrinal level and in a form of individual or organizational behavior. These forces can also be categorized as two forms of power i.e., positive and negative forms of power, based on their form or art of governing. The negative form of power is in some sense a primordial form of power, like that of a sovereign. The sovereign wants to rule over a territory not on population; population is secondary, regulated

through the acts of domination. Positive form of power is cooperative in action which governs over the population in the name of securing their freedom. It offers a lawful government which is based on a social contract between population and government.

S.G.P.C. and other organizational bodies in some sense represent the positive form of power because they use democratic modes of function to govern and work as a cooperative form of power. First active force, on the other hand, represents the negative form of power, because they project themselves as Sovereigns, which exist to rule over the institutions of Sikhism, for them Sikh society is secondary. Even their modes of function represent the negative form of power, as these are coercive, sometimes anarchic and provocative not only towards S.G.P.C, but also toward their sub-groups. They act in such a way, as to create an impression that they are the real interpretative forces of Sikhism. Although, neither the S.G.P.C. nor these forces are capable of creating such practices of identification, and subjectification of Sikh population on their own, what I want to posit here is that they appear as if they are the 'conductive forces'. The main reason behind their incapability is not only the hidden conductive force, but their lack of interest in knowledge formation practices; although it is the practices of knowledge formation which is fundamental to the 'practices of subjectification'.

Governing rationality actually uses these practices of power to create this appearance of power, not only to determine the field of actions of the population, but also to determine the working of knowledge practices. Power decides in what form and shape the population and domains of knowledge can relate with governing rationality. For example, the State and anti-State organizations are in fact two forms of power forces. Power never delimits itself to the conventional meaning of governing practices it also exists in resistance practices as well. But because of this juridico-discursive perspective one understands power only in legal terms such as, prohibition, censor and law etc.; it divides people as legal and illegal, citizen and alien and civilian and criminal. Foucault rejects this

juridico-discursive theory of power because it represents power in a very limited way, it is not a product of politics or the state, rather it is politics and the state that are products of power. In Foucault's words, "we must cease once and for all to describe the effects of power in negative terms: it excludes, it represses, it censors ..., in fact power produces; it produces reality; it produces domains of object and rituals of truth."[17]

The juridico-discursive theory of power is a form of power, as it provides various ways to regulate the subjects. Power in fact is a relational and productive phenomenon which uses knowledge for the production of truth, norms and perceptions. "Its success is proportional to its ability to hide its own mechanisms."[18] It exists as an intrinsic part of ourselves and plays its role in inter and intra personal relations. But its productive aspect remains hidden. This is what I think can guide us in our case of conductive force. The conductive force is a productive form of power, in Sikh society it is that kind of power force which uses these active forces as medium for dividing practices and for the subjectification of Sikhs. This power force is constituted by the cultural and regional forces of Punjab. Punjab's ethnocentric groups represent this productive aspect of power. It is similar to pastoral power in its operations and for the better functioning to sustain its form of government it changes its external form in history, but its internal form of working remains the same. The main religions of Punjab like Hinduism, Islam and Sikhism could be analyzed as its external forms, that is, the form that this power force acquires to meet its suitable ends. I think Punjab's folk-culture and religio-spiritual practices do not represent this productive aspect of power, but in Punjab's ethnocentric groups one can find this desire to conduct the other. For example, the kind of behavioral tendencies they acquire like hyper-masculinity and desire to be a central heroic figure– which one can see in popular artistic forms of this culture. In the entire history of Punjab one can easily find that its art of relation is very much complex and strategic. One must study the genealogical aspects[19] of it to understand its relation with these religious traditions, institutions, interpretations, modes of living, and with spiritual spaces.

The question that needs to be raised here is that what is the nature of this conductive force? To understand this one must confront the question: what makes this culture so inviolable and unassailable to survive the various civilizational conversions, even when it sacrifices its external form in these conversions? To do this one must understand and pay attention to its qualitative aspects. There are some main characteristics which I think make it immutable, or what I want to excavate in my inquiry, is its essential residue that remains in its process of transformations in history. The fundamental characteristic is that this form of conductive force never confronts its own authentic universal self, thereby escaping from any responsibility which asks for ethical and aesthetic form of living.

Cultural history of Punjab –and I think this is applicable to most of India– has not gone through the necessary processes of history making, which includes institution making and inauguration of a subject which has come to self-othering oneself –that is becoming an 'other' to one's own self– and has become an ethical self. On the other hand, this cultural history lacks the ability to control an individual's personal and collective life, surrenders its model of power and adopt foreign culture's civilizational model. It is like an incomplete juxtaposition of culture and civilization with some additional qualities like bio-political rationality and its art of controlling milieu. These qualities make it a productive form of power; it uses religious and civilizational forms and their institutions as a medium to govern the mentalities of its population, individually and collectively.

On the matter of this culture's bio-political arts one must rethink its art of transforming its population into a different species and of controlling milieu. The former one is its regulatory mode of governing. In a regulatory mode, governing rationality regulates the population not through institutions, but through its collective identity. It defines this collective identity in a way that it allows power forces to regulate and normalize multiple-differentiated identities under a particular signifier 'Punjabi'. The conductive force of Punjab projects the Punjabi population as different and

higher one. In this process it uses various mechanisms, for example, Punjabi language, which itself is limited and normalized to a particular dialect and region of Punjab, ignoring other dialects and regions (e.g, Multani, Saraiki, Pothohari and Pahari etc.). This not only helps to define who is Punjabi, but also helps the other sets of mechanisms of the conductive force to project certain different bio-logical features of it which after sometime become the object of governing rationality. The conductive force after determining what is the so-called bio-logical features of Punjabi, will not only try to represent the so-called 'Punjabiat' as a different culture (to define it as a race), but also Sikhi, it represents Sikh and Punjabi as if they were one and the same, on the basis of its so-called bio-logical features and of Punjabiat. The bio-logical features help the process of subjectification and Punjabiat for the dividing practices and collective identity and it projects the land where this species lives as a bio-region. For conductive force, Punjab is a bio-region, this narration helps conductive force to use population as bio-power and civilizational form as its mode of governing. To ensure the security of Sikhi (which is in fact Punjabiat) it has its own bio-region (Punjab) where the sovereign which will be its own ideal so-called bio-logical feature bearer Sikh (Punjabi) can rule. Most of the Sikh scholars are trapped in this bio-political strategy. For example, Gurbhagat Singh in his book *Kaumi Aazadi Val*[20] and in some of his articles projected Punjabi and Punjabiat as Sikh and Sikhi. In his article 'Punjabiat Ate Punjabi Sahit' he claimed that Punjabiat's core feature is based on geography and on some fundamental concepts in the same manner as Jews believed that Israel and some model ideas are core of their collective identity.[21] He further claims that the construction of Punjabiat is completed not only because of its geography and language, but because of the origin of its main scripture i.e., Sri Guru Granth Sahib.[22] I think this is what the cultural forces demand from knowledge formational practices. It provides Sikh society with seemingly ideal interpretations of their religious symbols, holy places and of scriptures which not only insures salvation after life (as Gurmukh), but also in this life (as Punjabi). Further he claims, "the core Punjabiat which was created

with the help of Sri Guru Granth Sahib and Sri Dasam Granth's main values, to insure its nurturing political power and independent state were essential needs. After the demolition of Maharaja Ranjit Singh's *Raj*, this cultural development was stopped."[23] What Gurbhagat Singh fails to see is that acquisition of political power and an independent state is what is always sought by this force; for it Sikhi is a means to achieve it. Gurbhagat Singh like many Sikh scholars marginalized the status of revelation/Bani and this is what this cultural force did with Sikhi. Power operates by claiming the universals and projecting its particularity onto the universal, we can see how in Sikh praxis this is executed by claiming sacred Sikh symbols, Guru image, and religious institutions. I called these acts of claiming and reclaiming as acts of appropriation, a peculiar form of syncretism. According to its need and in order to remain relevant, it portrays itself, like sometimes as a radical religious cult and sometimes as a secular creative cultural group etc. The Punjabi Suba Morcha movement could be analyzed in this perspective. Is this formation of a language-based state a demand of Sikhi ? or of politically active cultural groups? The conflicts like the SYL canal and the recent examples of farmers' protest against the three farm laws have no direct link with Sikhi, but are raised in such a manner that one comes to believe as if these are fundamental issues of Sikh society.

Milieu in the Foucauldian sense is like a medium for a set of actions and their inherent affects in which they function. He defined milieu as "a certain number of combined, overall effects bearing on all who live in it. It is an element in which a circular link is produced between effects and causes, since an effect from one point of view will be a cause from another."[24] One can understand it as a middle point or as connecting point where the nature in physical sense as climatic, geographical meet with the nature of so-called human species. In this exercise a certain kind of relation emerges where nature in the physical sense becomes the body and nature of human species becomes a soul kind of thing. Here milieu becomes the determining factor for the process of governmentalization.

The governing rationality exercises power on this connecting point for the subjectification of the population. In other words, one can understand it as a connecting point of body and soul, where every change affects another. One takes physical and another takes moral existence, in our case, Punjab takes physical existence as bio-region (which has always been projected as the holy land of Sikhs) and Punjabiat takes moral existence. The conductive force of Punjab uses this connecting point through Sikh institutions. The political spaces constructed around Sri Harimander Sahib after the Guru period could be analyzed through this point. These spaces are not only the evidence of construction of milieus, but also are the acts which can be defined as history's intervention in the space of revelation. The conductive force always circumscribes a space where the mechanisms of it can work without any bondage. In the context of Akal Takht, it provides mechanisms of disciplinary form of power and because disciplines are always centripetal, so the conductive force makes it the center of political actions.

The Sikh society has come to receive not only Akal Takht, but other institutions, symbols, and even the 'Guru Image' through history. The reason behind this tendency is this culture's fascination with history (history in juridico-discursive terms). In fact, it's ideal perception of Punjab and Punjabiat are formed through its narratives in history. In its constructed perception about Sikh and Sikhi, history plays a crucial role. One must rethink here about the meaning of religion and a movement, because religion is a-historical (that is, beyond the realm of time and space) construction, but a movement is historically and socially contingent. For the cultural groups of Punjab, Sikhi is a historical construction and a movement, and thereby essentially contingent. The conductive force in order to define Sikh society in political terms portrays Maharaja Ranjit Singh's *Raj* as an ideal land (Punjab's legal space) which represents their nature in physical sense and Punjabi culture's bio-logical features as its essential nature. 'Punjabiat' is not only cultural rationality's idea of civilization or of ideal civilizational form, but also a demand of an ethics which in fact emerges in the form of moral demand of certain qualitative principles within this culture.

The problem with this cultural being is that it's very being is in crisis, it is not a spiritual or an identity crisis, it is a different kind of crisis which emerges because this being refuses to confront universal questions (Philosophical), its actions and behavior represent an incomplete form of self which always feels threatened by civilizational institutions, and choose the tactics of appropriation of the universal in its own particularity thereby substituting what is its own residual self on to the universal. The hijacking of Sikh symbols and spaces are examples of these acts which is not limited to Sikhi, in some sense it is also hijacking this culture's genuine quest for self-liberation and of ideal principles i.e., of Punjabiat. One can understand why the analysis of this conductive force demands serious efforts, for example, to be aware about its art of government, and to use a form of action like a genuine confrontation which I think is needed against its tactics and forms of governmentalization, in order to sympathetically cure this cultural force. The unmasking of this conductive force is in the benefit of all. One can understand that its acts like governing the relational aspect of Sikh devotees and modes of thinking regarding Akal Takht have their roots in its desire to use universals. In its art of using universals, it uses universal (Sikhi) because of its universality and portrays it as a particular (regional based force) to delimit it within its boundary and also projects its particular (Punjabi) as universal (Sikh) to acquire the universal status. The process of opening one's self to the theoretical underpinnings and engaging philosophically with the *Miri* of Akal Takht offers us new ways to relate with the world, this engagement through its 'ways of being' and 'practices of self' can cure the crisis of this cultural being. The point that needs to be understood and reflected upon is that, rather than worrying about social practicality of Akal Takht Sahib like which active force can do better for it etc., how do we rethink Sri Akal Takht Sahib as a universal. The most important task would be to rethink and re-imagine the universal status of Akal Takht's sovereignty.

Notes and References

1. Here, I am using this term 'genealogy' in Foucauldian sense where it is used to present a methodological design of 'history of knowledge' to show how our understanding of 'present' is intervened by layered historical constructions. How 'history of the present' is history of the Social as well. This idea allows us to differentiate between the conceptual form and its socially (in this essay, I also use the term 'culture/culturally') appropriated form(s), which in turn reflexively start to influence any possible understanding of the universal/conceptual term. Using this approach, I want to investigate how the socio-cultural practicability of *Miri* has been appropriated in history.
2. I am using this term 'Conductive force' in Foucauldian sense where it is used as a form of power force which represents the productive aspect of power. For Foucault power is productive phenomenon which uses various knowledge formation practices for the conduction of population.
3. For such philosophical and theoretical understandings, see Kapur Singh's "Four High Seats of Sikh Authority: A Debate" in *Me Judice*, 2003, Jasbir Singh Ahluwalia's "Sri Akal Takht (The Doctrinal and Historical Aspect)" in *The Sovereignty of the Sikh Doctrine: Sikhism in the Pesspective of Mordern Thought*, 2006, "Miri-Piri da Sidhant" in *Sikh Falsafe di Bhumika*, 2017 and Gurbhagat Singh's "Akal Takht ate Ajoka Vishav Chintan" in *Ekeevi Sadi Ch Sikhan Layi Chunotiyaa* (ed. Harchand Singh Bedi), 2001.
4. Scholars like Gurbhagat Singh, Arvind-Pal Singh Mandair, J.P.S. Oberoi, Bhupinder Singh Bhogal and Rajbir Singh Judge have made significant contributions to elaborate the Miri aspect of Sri Akal Takht. Amandeep Singh's recent book *Akal Takht: Revisiting Miri in Political Imagination,* 2018 explores the possible dimensions of Miri, and invites us to ask, why is it that Sikh imagination has so far not been able to theoretically explore the sovereignty of Sri Akal Takht.
5. Here I am referring towards the sets of assumptions which exist as prevalent belief and generate this general perception about Akal Takht. These assumptions are construction of the cultural force, one can find these in most of the writings on Akal Takht, like Sukhdial Singh's *Sri Akal Takht Sahib: Itihasak Vishleshan* (please see his chapter titled *Miri Piri da Sidhant* page no. 170), Roop Singh's (editor) *Sikh Sankalp Sidhant te Sansthava* in which articles of Jasbir Singh (*Miri-Piri di Parmpara* page no.147) Jaspal Singh (*Akal Takht: Staphna, Mantav ate Itihasik Mahatav* page no.611) and of Harpal Singh's *Sri Akal Takht Sahib Sadivi Sarthakta ate Samkali Prasangikta*, page no. 620.
6. Here I am using the term 'population' in Foucauldian sense where it is used as a conceptual term which signify institutionally governed

sociality which does not question its normative practices. Please see the second lecture in Foucault's *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France 1977-1978*.

7. By objective reality I mean the thing as it is, like the natural state of being, but on other hand perception is not only a specific way to understand things, but also an act of identification to understand or interpret the given thing with some subjective interests. One can raise doubt over my position about objective reality. Maybe the idea of objective reality is also a form of perception, because perception of something never exists under the same name, it exists as 'truth of reality', maybe this whole idea of objective reality is a product of some subjective interests to gain universal status for its constructed perception. Maybe the ideas like the objective reality and the natural state of being are also constructions of power forces.
8. Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France 1977-1978*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2007), p. 192.
9. Foucault, "The Subject and Power" in *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000), p. 341.
10. Foucault, *Security, Territory, Population*, p. 193.
11. Foucault, *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, p. 341.
12. *Ibid.*, p. 332.
13. *Ibid.*
14. Foucault, *Security, Territory, Population*.
15. By active force, I mean a localized form of power which can also be understood as a political form of power. This force is not capable for the conduction of population. It represents the negative and positive aspects of power.
16. Here, I do want to clarify that these forces do not represent the 'true' spirit of Sikhi and have appropriated 'Naam Simran" and 'Shabd' in such a way that its (Naam and Shabd's) invocation to 'Being' and 'practices of self', which can potentially radically transform and help one evolve from 'ego-directed' self (Manmukh) to the liberated state of one who has acquired his 'true self' (Gurmukh), are subjugated to their fantastical versions of Naam and Shabd and invoke being in such a way that it is satisfied with fantasies provided by these forces.
17. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979), p. 194.
18. Foucault, *The History of Sexuality: Vol. 1, The Will to Knowledge*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), p. 88.
19. Referring genealogical aspects in Foucauldian sense, please read "Nietzsche, Genealogy, History" in *Language, Counter-Memory, Practice:*

Selected Essays and Interviews (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980) pp. 139-164.

20. Gurbhagat Singh, *Kaumi Azadi Wal* (Sangrur: Navdeep Parkashan, 1993), (Punjabi to English translation is mine).
21. Gurbhagat Singh, "Punjabiyat ate Punjabi Sahit: Mansikta ate Vivhar", *Kaav Shastar*, vol 13, p. 81.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 83.
24. Foucault, *Security, Territory, Population*, p. 21.

12

ਨਵਾਂ ਤਖ਼ਤ

ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ

ਅੱਜ ਕੱਲ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਚੱਲੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਪੰਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕੀ ਕਾਸ਼ੀ, ਦਮਦਮਾ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪੰਜਵਾਂ ਤਖ਼ਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਏ। ਜੇ ਮੇਰੀ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਠੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਤੀਹ-ਪੈਂਤੀ ਸਾਲ ਹੋਏ, ਇਹ ਮੰਗ ਪਹਿਲੋਂ-ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਲਿਖਾਰੀ, ਸਮਝ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਯੁਕਤੀ ਹੋਰ ਹੈ ਤੇ ਭਾਵਨਾ ਹੋਰ। ਯੁਕਤੀ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਪੰਜ' ਅੰਕ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰ-ਮਰਯਾਦਾ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ "ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨੁ" ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਨਿਰਣਯ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਯ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ:

ਗੁਰ ਘਰ ਕੀ ਮਰਯਾਦਾ ਪੰਚਹੁੰ, ਪੰਚਹੁੰ ਪਾਹੁਲ ਪੂਰਬ ਪੀਨ।
ਹੁਇ ਤਨਖਾਹੀ ਬਖ਼ਸ਼ਹਿੰ ਪੰਚਹੁੰ, ਪਾਹੁਲ ਦੇ ਮਿਲ ਪੰਚ ਪ੍ਰਬੀਨ।
ਲਖਹੁ ਪੰਚ ਕੀ ਬਡ ਬਡਿਆਈ, ਪੰਚ ਕਰਹਿੰ ਸੋ ਨਿਫਲ ਨ ਚੀਨ।

ਇਸ ਪਦ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ "ਪੰਚ ਕਰਹਿੰ" ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਇਸ ਪੰਚ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰ ਮਰਯਾਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ, 'ਪੰਚ' ਦਾ, ਕਾਰਯ-ਕਰਣ ਅਥਵਾ ਕਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਹਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਜਨ ਮੰਡਲ ਦਾ ਹੈ, ਸਥਾਨ ਮੰਡਲ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ 'ਪੰਚ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਹੈ, ਅਸਾਡੇ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਆਰਯ ਜਾਤੀ ਦਾ ਬੜਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਗੌਰਵ-ਮਈ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਕਿ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਤ ਹਨ। ਅਥਰਵ ਵੇਦ ਵਿਚ[1] 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਸਰਵਜਨ ਪ੍ਰੀਸ਼ਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਖ਼ਿਆਲ ਦੀ ਲੜੀ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਪੂਰਨ ਜੀਵਤ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਗਣਤੰਤਰ ਸਾਮਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੂੜ੍ਹ ਭਾਵ ਹੀ, "ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨੁ" ਦੇ ਮਹਾਂਵਾਕ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਭਾਵ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਏ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਿ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਪਰਪਾਟੀ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਕਿ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਥਨਾਨੁਸਾਰ ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਬਚਨ ਕੀਤੇ ਹਨ:

ਪੰਚਨ ਮੇਂ ਨਿਤ ਬਰਤਤ ਹੌਂ ਮੈਂ, ਪੰਚ ਮਿਲੇਂ ਵਹਿ ਪੀਰਨ ਪੀਰ।[2]

ਇਹ 'ਪੰਚ', ਸਰਵਜਨ ਪ੍ਰੀਸ਼ਦ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨਣੇ ਯੋਗ ਹਨ ਤੇ ਇਹ 'ਪੰਚ ਦਿਸ਼ਾ' ਪੂਰਬ, ਪੱਛਮ, ਉੱਤਰ ਤੇ ਦੱਖਣ ਚਾਰ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਸਰਬਾਸ਼ਰ

ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਧਰਮ-ਸ਼ਰਧਾ ਵਾਲੇ ਸਰਵਜਨ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਾਕ ਹੈ:

ਚਾਰੇ ਜਾਗੇ ਚਹੁ ਜੁਗੀ ਪੰਚਾਇਣੁ ਆਪੇ ਹੋਆ ॥

(ਵਾਰ ਰਾਇ ਬਲਵੰਡਿ, ਪੰਨਾ 968)

ਇਸ ਦਾ ਗੌਹਯ ਭਾਵ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ, ਚਹੁੰ ਜੁਗਾਂ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੋਈ ਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ 'ਪੰਚਾਇਣ' ਸਰਵਾਂਗਾਧਾਰ ਪੰਚਮਾਂਗ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਤੇ ਨਿਸਚਿਤ ਹੈ। ਇਹੋ ਭਾਵਾਰਥ ਉਪਰੋਕਤ ਵੇਦ ਵਾਕ 'ਪ੍ਰਦਿਸ਼ਾ ਪੰਚ ਦੇਵੀਹ" ਦਾ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਏ।

ਇਉਂ ਵਿਚਾਰਿਆਂ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਕਿ (1) 'ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨੁ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਬੜਾ ਪੁਰਾਣਾ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ; ਅਤੇ (2) ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਜਨਸਮੁਦਾਯ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਕਾਰਯਕਰਨ, ਕਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਹਾਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਗੁਰ-ਮਰਯਾਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ-ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਵਧਾ ਕੇ ਸਥਾਨ-ਖੇਤਰ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਨਾ ਇਕ ਭੁੱਲ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਗਿਆਨ ਆਸ਼ਿਤ ਹੈ।

ਪੰਜਵੇਂ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਨਿਰਮਤ ਅਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਕਾਰਣ ਦੀ ਮੰਗ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ਇਹ ਭੁੱਲ ਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ (motive) ਕੀ ਹੈ? ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮੰਗ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਭਾਵਨਾ ਉਤਸ਼ਾਹਕ ਹੈ, ਉਹ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਮਾਝੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਆਬੇ ਵਿਚ ਤਖ਼ਤ ਸ੍ਰੀ ਕੇਸਗੜ੍ਹ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਲਵੇ ਨਾਲ ਅਨਿਆਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਤਖ਼ਤ ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਏ।

ਇਉਂ ਨਿਰੀਖਣ ਕੀਤੀਆਂ ਇਸ ਪੰਜਵੇਂ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਮੰਗ ਦੀ ਅਸਲ ਤੇ ਭਯੰਕਰ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉੱਘੜ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪੰਥ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਲਈ ਸਰਵੋਦਯ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈ ਕੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਪਰਿਣਾਮ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਉਕਤੀ-ਯੁਕਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ।

ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਚਾਰ ਤਖ਼ਤ ਕਿਉਂ 'ਪਰਵਾਣ' ਹਨ ਅਤੇ 'ਤਖ਼ਤ' ਦਾ ਤਾਤਪਰਜ ਕੀ ਹੈ?

'ਤਖ਼ਤ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਰਾਜ-ਸਿੰਘਾਸਨ, ਜਿਥੋਂ ਰਾਜ ਸ਼ਾਸਨ ਪ੍ਰਸਾਰ ਤੇ ਨਿਰਮਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਾਕ ਹੈ:

ਤਖਤਿ ਬਹੈ ਤਖਤੈ ਕੀ ਲਾਇਕ ॥

(ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ, ਪੰਨਾ 1039)

ਪੰਥ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਤਖ਼ਤ, ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ, ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਓਦੋਂ ਬੱਧਾ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨੇ ਮੀਰੀ ਅਥਵਾ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਤਲਵਾਰ ਗਾਤਰੇ ਵਿਚ ਪਾਈ

ਅਤੇ ਇਉਂ 'ਛਠਮ ਪੀਰ ਬੈਠਾ ਗੁਰ ਭਾਰੀ।' ਦਸਮੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ, ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਸ੍ਵੈਭੂ ਪ੍ਰਭੂ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ (*sui generis* sovereignty) ਦਾ ਵਾਰਸ ਬਣਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਚਾਰ ਕੇਂਦਰ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਮਿਥੇ ਗਏ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਣ ਚਲੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ: ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਕੇਸਗੜ੍ਹ ਅਨੰਦਪੁਰ, ਤਖ਼ਤ ਜਨਮ-ਅਸਥਾਨ ਪਟਨਾ ਤੇ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ੂਰ ਸਾਹਿਬ, ਨਾਦੇੜ। ਇਹ 'ਚਾਰ' ਅੰਕ ਚੌਹਾਂ ਭੂਗੋਲਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪੰਚ' ਜਨ ਸਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੂਚਕ ਕਿ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਪੰਥ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਪੰਥ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਆਦਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰ ਜੀਵਤ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਜੁ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬੱਝ ਸਕੇ, ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਚਾਰ ਤਖ਼ਤ ਪਰਵਾਣ ਹੋਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਭੂਗੋਲਕ ਖੇਤਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ: ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਖੇਤਰ ਪੰਜਾਬ, ਪੱਛਮੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ, ਹਿੰਦੂਕੁਸ਼ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਮੱਧਯ-ਏਸ਼ੀਆ ਤਕ, ਸਣੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ। ਕੇਸਗੜ੍ਹ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ, ਹਿਮਾਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਟੀਹਰੀ, ਗੜ੍ਹਵਾਲ, ਨੇਪਾਲ, ਭੂਟਾਨ ਤੇ ਤਿਬਤ ਆਦਿ। ਤਖ਼ਤ ਪਟਨਾ ਦਾ ਖੇਤਰ, ਬੰਗਾਲ, ਆਸਾਮ, ਪੂਰਬੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ, ਮੱਧਮ-ਪ੍ਰਾਂਤ, ਮੱਧਯ-ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿੰਦਿਯਾਚਲ ਦੇਸ਼। ਤਖ਼ਤ ਨਾਦੇੜ ਦਾ ਖੇਤਰ, ਦੱਖਣ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਦੱਖਣ ਪੂਰਬੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੀਪ-ਦੀਪਾਂਤ੍ਰ।

ਇਹੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਚਹੁੰ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਜਦੋਂ ਬਾਈ ਮੰਜੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਦੇ ਬਾਈ ਪ੍ਰਾਂਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਈ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੇ ਬਾਈ ਰਾਜਪਾਲਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਸੀ :

ਦਵੈਵਿੰਸ਼ਤ ਦਿੱਲੀ ਉਮਰਾਇਵ।
ਤਿਤੇ ਸਿੱਖ ਮੰਜੀ ਸੁ ਬਠਾਇਵ।

ਇਹੋ ਵਿਆਖਿਆ ਚੂੜਾਮਣਿ ਕਵੀ, ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਮਤ ਸੰਪ੍ਰਦਾਯ ਦਾ ਕਰਮ-ਕਸ਼ੇਤਰ ਸਾਰਾ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਮਤ ਸੰਪਰਦਾਯ ਦੇ ਚਾਰ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਵੈਸ਼ਨਵ ਮਤ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪੁਰੀਆਂ ਹਨ: ਜਗਨਨਾਥ ਪੁਰੀ, ਦੁਆਰਕਾ ਪੁਰੀ ਆਦਿ, ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਹੈ :

ਦਖਨ ਦੇਸਿ ਹਰੀ ਕਾ ਬਾਸਾ ਪਛਿਮਿ ਅਲਹ ਮੁਕਾਮਾ॥

(ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਕਬੀਰ, ਪੰਨਾ 1349)

ਅਤੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੁਆਰਕਾ ਪੁਰੀ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ :

ਕਹਾ ਉਡੀਸੇ ਮਜਨੁ ਕੀਆ ਕਿਆ ਮਸੀਤਿ ਸਿਰੁ ਨਾਂਏਂ॥

(ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਕਬੀਰ, ਪੰਨਾ 1349)

ਇਹ ਇਸ਼ਾਰਾ ਜਗਨਨਾਥ ਪੁਰੀ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨਾਤਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਮਤ ਦੇ ਚਾਰ ਧਾਮ ਹਨ : ਬਦਰੀਨਾਥ ਧਾਮ, ਰਾਮੇਸ਼੍ਵਰਮ ਧਾਮ, ਦ੍ਵਾਰਾਵਤੀ ਧਾਮ ਅਤੇ ਪਰਯਾਗ ਧਾਮ। ਚਾਰ ਰਾਜ ਤੀਰਥ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਹਨ : ਪਰਯਾਗ ਰਾਜ, ਕਟਾਸ

ਰਾਜ, ਪੁਸ਼ਕਰ ਰਾਜ ਆਦਿ। ਜਦੋਂ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰਯ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮਸੂਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸਰਵਧਰਮ ਸੰਗਮ ਬਨਾਣਾ ਚਾਹਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਚਾਰ ਮੱਠਾਂ: ਸ਼੍ਰਿੰਗੇਰੀ ਮੱਠ, ਗਵਰਧਨ ਮੱਠ, ਦਵਾਰਕਾ ਮੱਠ ਅਤੇ ਬਦਰੀ ਮੱਠ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਿ ਸਰਵ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੰਨ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਸਾਲ ਹੋਏ ਜਦੋਂ ਗਵਰਧਨ ਮੱਠ ਦਾ ਸੰਨਿਆਸੀ ਆਚਾਰਯ ਜਗਤ ਗੁਰੂ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰਯ, ਸ੍ਰੀ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਆਇਆ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਪ੍ਰਣਾਮ ਕਰ ਕੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਅਰਦਾਸ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ "ਹੇ ਸਰਬਾਸ਼ਰ ਸ਼ਕਤੀ, ਮਹਾਨ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਅਦਵੈਤ ਧਰਮ ਸਰਵ ਵਿਸ਼ਵ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੋਵੇ।" ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਲੇਖਕ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਹੋ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਚਿੜ ਕੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਪਦਮ ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਦਵੈਤਵਾਦੰ ਅਸੱਛਾਸਤ੍ਰੰ ਪ੍ਰਛੱਨ ਬੌਧਮ," ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਬੁੱਧ ਮਤ ਦਾ ਲੁਕਵਾਂ ਰੂਪ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ ਕਿ ਚਾਰ ਤਖ਼ਤ ਹੀ ਜੁਗੋ ਜੁਗ ਪਰਵਾਣ ਹਨ। ਪੰਜਵਾਂ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਤਖ਼ਤ ਵੀ ਨਿਰਮਤ ਤੇ ਪਰਵਾਣ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਰਾਜ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਕ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਟੱਪ ਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਜਾਵੇ, ਜੋ ਸਿੱਖ ਮਤ ਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਪੀਕਨ, ਨਿਊਯਾਰਕ, ਬਰਲਿਨ, ਮਾਸਕੋ ਆਦਿ ਨਗਰਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਤਖ਼ਤ ਬਣਨ ਤੇ ਪਰਵਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਨਹੀਂ। ਸਿੱਖ ਮਤ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਗਤੀ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਅੱਜ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਤੇ ਹੁਣ ਦੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟ੍ਰੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨਾ, ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਗੱਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਭੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. तवा विशो वृणतां तवामिभा: प्रदिशा: पंच देवी:। ਅਥਰਵ, 3:4.2.
2. ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ, 3:1.4. : 41.2.

13

ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ

ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ

ਬਿਨ ਭਗਤਿ ਸਕਤਿ ਨਹੀਂ ਪਰਤ ਪਾਨ ॥

(ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤ)

ਮੁਕਤਿ ਮਿਲਨ ਕੇ ਸਾਧਨ ਦੋਈ ॥
ਭਗਤਿ ਪ੍ਰਭੁ ਕੈ ਤੇਗ ਕਰੋਈ ॥

(ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼)

ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਕੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ਹੈ ? ਅਮਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਕੀ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹਨ ? ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਹਨ ? ਅੱਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਾਸਤੇ (ਤੇ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਲਈ ਖ਼ਾਸ ਕਰ) ਇਸ ਦੇ ਕੀ ਤਕਾਜ਼ੇ ਹਨ ? ਇਹ ਹਨ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਜੋ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਠਦੇ ਹਨ।

ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ, ਕਈ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ: ਹਲਤ-ਪਲਤ (ਦੀਨ-ਦੁਨੀ); ਸ਼ਕਤੀ-ਭਗਤੀ; ਸ਼ਸਤਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ; ਗ੍ਰੰਥ-ਪੰਥ; ਅੰਜਨ-ਨਿਰੰਜਨ; ਜੋਗ-ਭੋਗ; ਦੇਗ-ਤੇਗ ਆਦਿ।

ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਸਦੀਵੀ ਦ੍ਵੰਦ (dialectic) ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਦੇ ਹਲਤ-ਪਲਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਤੇ ਕਦੀ ਸ਼ਕਤੀ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਤਨਾਓ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਏਕਤਾ ਵੀ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਧਿਰ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਨਾਲ ਦੂਸਰੀ ਧਿਰ ਵੀ ਸ੍ਵੈ-ਘਾਤਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਏਕਤਾ ਅਜਿਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਰਾਕਸ਼-ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਭਗਤੀ ਸ਼ੂਨਵਾਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਿਯੋਗੀ ਭਗਤੀ ਆਪਣੀ ਬਚਾਓ ਆਪ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਰਚੇ 'ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ' ਤੇ 'ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ' ਦਾ ਇਹੋ ਤੱਤ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਚੰਡੀ ਯਾਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਪੀਰੀ ਮੀਰੀ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ (ਜਿਵੇਂ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਚਰਚ ਰਾਸ਼ਟਰ 'ਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ) ਤਾਂ ਸੈਕੂਲਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ

ਦੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ (ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਅਕਲੀਅਤਾਂ) ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਤੰਤਰਤਾ (autonomy) ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦਰਿਆ ਦੇ ਦੋ ਕੰਢਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੀਵਨ-ਰੌ ਵਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ-ਰੌ ਆਪਣੇ ਜਲੌ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੀ ਧੜਕਦੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਦੋਹਾਂ ਕੰਢਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਏਕਤਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਿੰਨਤਾ ਅਥਵਾ ਦੂਰੀ ਵੀ। ਸਾਪੇਖਕ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦੋਹਾਂ ਕੰਢਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਏਨੀ ਦੂਰੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੀਵਨ-ਰੌ ਖਿੰਡਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਸੂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਦੋਹਾਂ ਕੰਢਿਆਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਅਥਵਾ ਦੂਰੀ ਹੀ ਨਾ ਰਹੇ, ਦੋਵੇਂ ਕੰਢੇ ਇਕ ਹੋ ਜਾਵਣ ਤਾਂ ਵੀ ਜੀਵਨ-ਰੌ ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਦਮ ਤੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਦਰਿਆ ਰੂਪੀ ਜੀਵਨ-ਰੌ ਲਈ ਦੋਹਾਂ ਕੰਢਿਆਂ, ਯਾਨੀ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਭਿੰਨਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਏਕਤਾ-ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸੰਤੁਲਨ ਸਿੱਖਮਤਿ ਨੇ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਇਹ ਸੁਮੇਲ ਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੈ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਪੀਰੀ ਅਥਵਾ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ (spiritual sovereignty) ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅਡਰਾ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ (ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ) ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹੈ, ਜੋ ਮੀਰੀ ਯਾਨੀ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ (temporal sovereignty) ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਿੱਖਮਤਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੀਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਤਸੱਵਰ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਤਸੱਵਰ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਨਿਰਣੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵੀ। ਸਿੱਖਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ, ਬਤੌਰ ਜੀਵ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਤੇ ਬਤੌਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਣੂ ਹੈ। ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਅਥਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਉਸ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚੌਥੇ ਪਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਜੋਗੀਆਂ ਅੰਦਰ ਜੋਗੀ ਤੇ ਭੋਗੀਆਂ ਅੰਦਰ ਭੋਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਮਾਇਆ ਰੂਪੀ ਜਲ ਵਿਚ ਕਮਲ ਨਿਆਈ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ:

ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈ ਸਾਣੇ ॥
ਸੁਰਤਿ ਸਬਦਿ ਭਵ ਸਾਗਰੁ ਤਰੀਐ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੇ ॥

(ਰਾਮਕਲੀ ਮ: ੧, ਪੰਨਾ 938)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਗੁਣਾਂ (ਤਮ, ਰੱਜ, ਸੱਤ) ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉਠ ਕੇ ਚੌਥੇ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਤ੍ਰਿਹੁ ਗੁਣਾ ਵਿਚਿ ਸਹਜੁ ਨ ਪਾਈਐ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਇ ॥
ਪੜੀਐ ਗੁਣੀਐ ਕਿਆ ਕਥੀਐ ਜਾ ਮੁੰਢਹੁ ਘੁਥਾ ਜਾਇ ॥
ਚਉਥੇ ਪਦ ਮਹਿ ਸਹਜੁ ਹੈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਲੈ ਪਾਇ ॥

(ਸਿਰੀਰਾਗੁ ਮ: ੩, ਪੰਨਾ 68)

ਇਹ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਜੜ੍ਹ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ ਨੈਤਿਕ-ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਆਰੰਭ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ। ਤਮ ਗੁਣ ਸਥਿਲਤਾ (inertia) ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਰੱਜ ਗੁਣ ਬਲ, ਤੇਜ਼ ਅਥਵਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਸੱਤ ਗੁਣ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਗਿਆਨ, ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੀਰੀ ਦੇ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਸਾਂਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਗੁਣ ਨਿਹਚਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁੱਢਲੀ ਨਿਹਚਲ ਅਵਸਥਾ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਗੁਣ ਸੰਭਾਵਨਾ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਠੋਸ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸੰਤੁਲਨਾਤਮਕ ਏਕਤਾ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਸਰਾ ਗੁਣ ਹੋਰਨਾਂ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਗੁਣ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਪਦ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਗੁਣ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਤੇ ਪੂਰਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਚੇਰੀ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਮੀਰੀ-ਪੀਰ ਯਾਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਸੁਮੇਲ।

ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਕ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ (ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਪਹਿਲੂ) ਉਹ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜੀ ਕਰਤੱਵ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹਿਤ ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਗਿਆਨ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਕਲਿਆਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਇੱਛਕ ਬਣਦਾ ਹੈ (ਕੇਤੀ ਛੁਟੀ ਨਾਲਿ)। ਆਪਣੇ ਇਸ ਸਮਾਜੀ ਕਰਤੱਵ ਲਈ ਉਹ ਭਗਤੀ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਯੋਧਾ ਬਣਦਾ ਹੈ :

ਮੁਖ ਤੇ ਹਰਿ ਚਿੱਤ ਮੈ ਜੁਧੁ ਬਿਚਾਰੇ ॥

(ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ)

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ, ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ, ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ "ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨੁ" ਯਾਨੀ "ਘਰਿ ਹੀ ਮਾਹਿ ਉਦਾਸੁ" ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ, ਸਮਾਜੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ, ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ (ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ) ਨੂੰ ਇਕ ਸੂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਬੰਧੀ ਆਦਰਸ਼ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ "ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨੁ" ਦੇ ਮਹਾਂਵਾਕ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਜਿਥੇ ਸੱਚਖੰਡ (ਪਲਤ) ਵਿਚ ਪਰਵਾਣ ਹੈ, ਉਥੇ ਹਲਤ ਵਿਚ, ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ, ਪਰਧਾਨ ਹੈ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਹੈ। ਪੰਚ ਪਰਧਾਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾਈ

ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸਿੰਘ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਹੈ, ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ :

> **ਹਮ ਰਾਖਤ ਪਤਿਸ਼ਾਹੀ ਦਾਵਾ ॥**
> **ਜਾ ਇਤ ਕੋ ਜਾ ਅਗਲੋ ਪਾਵਾ ॥**
> **ਧ੍ਰੂ ਵਿਸਰਤ ਔ ਧਵਲ ਡੁਲਾਇ ॥**
> **ਸਤਿਗੁਰ ਬਚਨ ਨ ਖਾਲੀ ਜਾਇ ॥**
>
> ....
>
> **ਪਤਿਸ਼ਾਹੀ ਛੱਡ ਕਿਮ ਲਹੈਂ ਨਵਾਬੀ ॥**
> **ਪਰਾਧੀਨ ਜਿਹ ਮਾਂਹਿ ਖਰਾਬੀ ॥੩੮॥**

(ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼)

ਗੁਰਮੁਖ ਅਥਵਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਦਾਅਵੇ ਪਿੱਛੇ ਰੱਬੀ ਮਰਜ਼ੀ ਹੈ, ਇਲਾਹੀ ਪ੍ਰਵਾਣਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੈ।

ਉਪਰ ਵਿਅਕਤੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੇ ਅਰਥ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜੀ ਜੀਵਨ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਮਸਲੇ ਦਾ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹੱਲ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੋਮੇ ਤੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਜੋ ਸਮਾਧਾਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਸਾਰੇ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਵਚਿੱਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਤਕਾਜ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਭਲੀਭਾਂਤ ਪੂਰਾ ਉਤਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਸਿੱਖਮਤਿ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਜ਼੍ਹਬ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਜਿਸ ਨੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਲਕਸ਼ ਥਾਪਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਸਥਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਉਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ :

> Sikhism is essentially a State symbolizing a unique correlation of the spiritual and the temporal sovereignty. (ਸਿੱਖਮਤਿ ਨੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖ (ਗੁਰਮੁਖ), ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ (ਪੰਥ) 'ਤੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰਾਸ਼ਟਰ (ਖ਼ਾਲਸਾ-ਤੰਤ੍ਰ) ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ।)

ਇਸ ਨਵੇਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ ਦਾ ਇਲਾਹੀ ਮੈਨੀਫ਼ੈਸਟੋ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਹੁਣਿ ਹੁਕਮੁ ਹੋਆ ਮਿਹਰਵਾਣ ਦਾ॥
ਪੈ ਕੋਇ ਨ ਕਿਸੈ ਰਞਾਣਦਾ॥
ਸਭ ਸੁਖਾਲੀ ਵੁਠੀਆ
ਇਹੁ ਹੋਆ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜੁ ਜੀਉ॥੧੩॥

(ਸਿਰੀਰਾਗੁ ਮ: ੫, ਪੰਨਾ 73)

ਰਾਸ਼ਟਰ ਅਰਥਾਤ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੱਕ ਜਾਂ ਲੱਛਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਸ਼ਸਤਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਟੈਕਸ ਲੈਣਾ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਕਿਰਪਾਨ ਅਤੇ ਦਸਵੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੱਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਾਖਵੇਂ ਰਖੇ ਹਨ। ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹਾਵੇ ਦਾ ਅਰਥ ਮਨੌਤ ਜਾਂ ਸੁਖਣਾ ਵਾਲਾ (propitiatory) ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂ-ਪੂਜਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਦਸਵੰਧ ਅਥਵਾ ਚੜ੍ਹਾਵੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਸਿੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਾਸ਼ਟਰ (spiritual state) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਇਸ ਵੱਲ ਪ੍ਰਥਮ ਆਗਿਆਕਾਰੀ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਠੰਢੇ ਦਿਲ ਨਾਲ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਆਮਦਨ 'ਤੇ ਕਰ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕ ਜਾਂ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਹੈ। ਪੰਜ ਕੱਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਰਪਾਨ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕੱਕਾਰ ਹੈ, ਜੋ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸਾਈ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਰੋਕ-ਟੋਕ, ਪਾਬੰਦੀ ਜਾਂ ਸੀਮਾ ਦੇ ਕਿਰਪਾਨ ਧਾਰਨ ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾਈ ਹੱਕ (sovereign right)। ਲਾਇਸੈਂਸ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂ ਕਿਰਪਾਨ ਦੀ ਲੰਬਾਈ-ਚੌੜਾਈ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਬੰਦਿਸ਼ ਸਹਿਣ ਕਰਕੇ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਕਿਰਪਾਨ ਸਿੱਖੀ ਕੱਕਾਰ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਹ ਖ਼ਾਲਸਾਈ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਫ਼ੋਕਾ, ਅਰਥ-ਹੀਣ ਬਾਹਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਜਾਣ ਕੇ ਹੀ ਪਹਿਣੀ ਹੋਈ ਕਿਰਪਾਨ ਖ਼ਾਲਸਾਈ ਕੱਕਾਰ ਹੈ। ਕਿਰਪਾਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਰਾਜ ਨਾਲ ਹੋਏ ਸੰਘਰਸ਼ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਖ਼ਾਲਸਾਈ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਇਹੋ ਅਸੂਲ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੈ ਕਿ:

ਸ਼ਸਤ੍ਰਨ ਕੇ ਅਧੀਨ ਹੈ ਰਾਜੁ॥

(ਸੁਖਾ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਿਲਾਸ)

ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪਾਸਾ ਇਹ ਹੈ:

ਬਿਨਾ ਰਾਜ ਨਹਿੰ ਧਰਮ ਚਲੈ ਹੈਂ॥

(ਸੁਖਾ ਸਿੰਘ)

ਪਰ ਇਸ ਦੂਸਰੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਜਬਰ ਨਾਲ ਧਰਮ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਗਰਾਮ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਧਰਮ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਨੁਚਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਧਰਮ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ, ਅਥਵਾ ਅਕਲੀਅਤਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਤੇ ਹਸਤੀ ਲਈ ਰਾਜਸੱਤਾ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਭਗਤੀ, ਮੀਰੀ

ਤੇ ਪੀਰੀ, ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਤ ਨਾ ਕਰਦੀ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਖ਼ਾਲਸਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕੁਬੀਰ-ਪੰਥੀਆਂ ਵਾਂਗ ਨਾਨਕ-ਪੰਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ-ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਹੀ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੁੰਦੀ। ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਮਤ-ਮਤਾਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖ ਧਾਰਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਿੰਦੂ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਵਿਚ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਜ਼੍ਹਬ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੀਰੀ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਲਕਸ਼ ਬਣਾਇਆ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਦਾਅਵੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਪੱਜ ਕੋਈ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਸ਼ਾਂਤ-ਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਲੀ ਆਉਂਦੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤੀ-ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਵੱਲ ਉਲਾਰ ਹੋ ਗਈ ਸਿੱਖ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰਹੱਸ ਬਾਰੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ-ਭਗਤੀ ਅਥਵਾ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ "ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਮੀਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਧਰਾਂ ਉਪਰ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਤਕਾਜ਼ੇ ਬੀਜ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਨੇ ਸੰਨ 1765 ਵਿਚ ਜੋ ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹੀ ਸਿੱਕਾ ਚਲਾਇਆ, ਉਸ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਵਿਚ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਫ਼ਤਹਿ ਲਈ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਸਿਮਰਿਆ :

> **ਦੇਗ਼ੋ ਤੇਗ਼ੋ ਨੁਸਰਤ ਬੇਦਰੰਗ**
> **ਯਾਫ਼ਤ ਅਜ਼ ਨਾਨਕ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ।**
>
> *(ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼)*

ਸੋ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਲੇ ਹਾਲਾਤ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਪੀਰੀ ਤੋਂ ਮੀਰੀ ਵੱਲ ਪਰਤੀ। ਬਾਹਰਲੇ ਹਾਲਾਤ ਹੋਰ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੱਤ ਕਾਰਨ, (ਆਪਣੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਲਕਸ਼ ਕਾਰਨ) ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਅਟੱਲ ਤੇ ਆਵਸ਼ਕ ਸੀ। ਪੀਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮੀਰੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਬਾਹਰੀ (exogenous) ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਂਤ੍ਰਿਕ (endogenous) ਹੈ।

ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਕਾਰਨ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕੇ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ, ਜੋ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਪੇਤਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੀਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਪੀਰੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮਿਸ਼ਨ ਨੇ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਿਥਮ ਭਗੌਤੀ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਪ੍ਰਿਥਮ ਨਿਰੰਕਾਰ' ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਅੜਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਰਾਇ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਸਾਹਮਣੇ 'ਮਿਟੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੀ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਮਿਟੀ ਬੇਈਮਾਨ ਕੀ' ਪੜ੍ਹਿਆ, ਤਾਂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵਾਕ ਬਦਲੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਇ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਮੱਥੇ ਲਗਣੋਂ ਨਾਂਹ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਵਾਲ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਰਚੀ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਵਾਕ ਬਦਲੀ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ ? ਇਹ ਵਾਕ ਬਦਲੀ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ

ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜੋ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁਨਕਰ ਹੈ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਕੁਝ ਇਹਿਤਾਸਕਾਰ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਹਰਲੇ ਹਾਲਾਤ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪਿਆ। ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਬਦੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਸੀ। ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਇਕ ਪਾਸੇ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਦੇ ਅਰਥ ਸੁੰਗੇੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਦੀ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ (abstract) ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦੀ, ਜ਼ੁਲਮ, ਜਬਰ ਦਾ ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਿਰਦਾਰ। ਸੋ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਹਿਲੂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ (ਮੀਰੀ) ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਰਦਾਸ ਵੇਲੇ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਂਦਾ ਲਕਸ਼ (ਰਾਜ ਕਰੇਗਾ ਖ਼ਾਲਸਾ) ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਬੀਤੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਣੀ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੋਹਿਰਾ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ past aspiration ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1]

ਮੀਰੀ ਅਥਵਾ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸੰਸਥਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਥਾਂ ਥਾਂ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਭਰ ਰਹੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਬਾਈ ਮੰਜੀਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀਆਂ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸੈਭੰ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈ ਹੋਣ 'ਤੇ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਖ਼ਾਲਸਾਈ (sovereign) ਲੱਛਣ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਰਸਾ ਕੇ ਲੋਕ-ਪਰਲੋਕ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਮਹਾ ਦੇਵ ਦੇਵੰ ਮਹਾ ਭੂਪ ਭੂਪੰ॥

(ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ)

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਹ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂਤ੍ਵ 'ਤੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੋਵੇਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਿਰਪਾਨਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਨੇ ਜ਼ਾਹਿਰਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ :

ਸਬ ਸਾਕ ਸਿਖ ਲੀਨੇ ਬੁਲਾਇ॥
ਮੁਨ ਤਖਤ ਅਕਾਲ ਦਿਵਾਨ ਲਾਇ॥
ਗੁਰੂ ਕੋ ਸਿੰਘਾਸਨ ਪਰ ਬਠਾਇ॥
ਪੁਨ ਬਾਬਾ ਬੁਢਾ ਤਿਲਕ ਦਾਇ।
ਫਿਰ ਸੈਲੀ ਟੋਪੀ ਊਨ ਮਾਲ॥
ਜਬ ਲਗਿਓ ਗੁਰੂ ਕੋ ਧਰਨ ਭਾਲ॥

ਤਬ ਉਸਤੇ ਲੈ ਗੁਰ ਟੇਕ ਮਾਥ ॥
ਧਰ ਉਚੇ ਬੋਲੇ ਐਸ ਨਾਥ ॥
ਅਬ ਸਮਾ ਤੇਗ ਕਾ ਗਯੋ ਆਇ ॥
ਸੋ ਬਾਬਾ ਜੀ ਮੁਹਿ ਦੇਹੁ ਲਿਆਇ ॥
ਉਨਤੇਗ ਭਈਗਰ ਬੇਗ ਪਾਇ ॥
ਪੁਰ ਦਾਂਏ ਪਾਸੇ ਫਣੀ ਸਾਇ ॥
ਫਿਰ ਕਹਯੋ ਸਿਖਨ ਇਹ ਉਲਟ ਕੀਨ ॥
ਉਨ ਦੂਤੀ ਤੇਗ ਪਹਿਨਾਇ ਦੀਨ ॥
ਗੁਰੂ ਕਹਿਓ ਸੁਤੇ ਸਿਧ ਪਰੀ ਦੋਇ ॥
ਇਹੁ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਕੇਰ ਹੋਇ ॥

....

ਇਹੁ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਕੀ ਪਛਾਨ ॥
ਹੈ ਰਾਜ ਜੋਗ ਗੁਰੂ ਘਰ ਮਹਾਨ ॥

(ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼)

ਆਪ ਨੇ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਲਈ ਇੱਕੋ ਕਿਰਪਾਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦੋ ਕਿਰਪਾਨਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਿੱਖਮਤਿ ਵਿਚ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੋ ਅੱਡੋ-ਅੱਡਰੀਆਂ (distinct) ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ। ਇਸੇ ਅਸੂਲ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪ ਨੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ (ਜੋ spiritual state ਹੈ) ਅੱਡਰਾ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਬਣਾਇਆ, ਜੋ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਰਾਸ਼ਟਰ-ਭਵਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੀਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਨੂੰ ਸੌਂਪ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿਤਾ ਤੇ 'ਪੰਥ' ਨੂੰ ਮੀਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ' ਬਣਾਇਆ।

ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਨੂੰ ਦੋ ਕਿਰਪਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਈਸਾਈ ਮਤ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਚਰਚ ਦਾ ਪੋਪ ਵੀ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਮਾਰਟਿਨ ਲੂਥਰ ਨੇ ਪੋਪ ਦੇ ਇਸ ਦਾਅਵੇ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਹੈ :

> Luther challenged the papal doctrine of the two swords, with its claim that the Pope was the ultimate source of all authority, temporal as well as spiritual.[2]

ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਦਾਅਵਾ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਇੱਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਉਪਰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਗਈ। ਪੀਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਤੇ ਮੀਰੀ ਸਮੁੱਚੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵਿਚ।

ਸਿੱਖਮਤਿ ਵਿਚ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸਿੱਖਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮਾ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦਾ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪੱਖ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਈ ਜਾਂ ਦ੍ਵੰਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਇਕ mediational unity ਵਿਚ ਸੁਵਿਵਸਥਿਤ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦਾ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਕਰੰਟ ਦੀ ਪੌਜ਼ੇਟਿਵ ਤੇ ਨੈਗੇਟਿਵ ਰੌ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗ ਤੇ ਸਹਿ-ਵਿਚਰਣ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਸਰੂਪ-ਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਉਲਟ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਸਰੀਰ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਰਵੱਈਆ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਲਤ, ਯਾਨੀ ਉਸ ਦੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂ ਦਾ, ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ। ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੀ 'ਦੂਈ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਾਂਗ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਰੰਟ ਤੇ ਨੈਗੇਟਿਵ ਤੇ ਪੌਜ਼ੇਟਿਵ ਰੌ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪਿਤ ਇਹ ਏਕਤਾ ਹੀ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਹ ਏਕਤਾ ਮਨਮੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁੱਖ ਤੇ ਗੁਰਮੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀ ਤੇ ਸਿੰਘ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਹਜ਼ਰਤ ਈਸਾ ਦਾ ਹੇਠਲਾ ਕਥਨ ਉਸ 'ਦੂਈ' ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਨੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ :

> Render unto Caesar the things which are Caesar's and unto God the things that are God's.

ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਜ਼ਰਤ ਈਸਾ ਨੇ ਇਹ ਕਥਨ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਦੀ ਤਰਕਸਿੱਧੀ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਚਰਚ ਲਈ ਕੁਝ ਅਧਿਕਾਰ-ਖੇਤਰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਜਦੋਂ ਚਰਚ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਨੇ (ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ) ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੋਪ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦੋਵੇਂ ਤਲਵਾਰਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ। ਰਿਨੈਸਾਂਸ ਵੇਲੇ ਮਾਰਟਿਨ ਲੂਥਰ ਨੇ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪਿਤ 'ਦੂਈ' ਦੀ ਓਟ ਲੈ ਕੇ ਪੋਪ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਚੈਲੰਜ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਹਲਤ ਤੇ ਪਲਤ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਵੱਖਰਾ ਦਰਸਾਇਆ, ਜਿਵੇਂ ਡੇਕਾਰਟੇ (Descartes) ਨੇ ਮਨ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅੱਡਰਾ ਅੱਡਰਾ ਕੀਤਾ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਾਂਝਾ ਸੀ। ਲੂਥਰ ਹਲਤ ਨੂੰ ਪਲਤ ਦੇ ਗ਼ਲਬੇ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਸੈਕੂਲਰ ਬਣਾਉਣਾ

ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਡੇਕਾਰਟੇ ਮਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਛੱਡ ਕੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਾਣਨ ਦਾ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਲੂਥਰ ਅਤੇ ਡੇਕਾਰਟੇ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੂਰੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ, ਹਲਤ ਤੇ ਪਲਤ ਵਿਚਕਾਰ ਭਿੰਨਤਾ (distinctiveness) ਮੰਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (difference) ਨਹੀਂ। ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਏਕਤਾ ਕਾਇਮ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਖੰਡ ਤੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅੱਡਰਾ ਅੱਡਰਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੀਆਂ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਜੇ ਦੋਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਧੁਰੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਤੁਲਣ (pre-established harmony) ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਅਕਸਰ ਹਜ਼ਰਤ ਈਸਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਬਾਬੇ ਕੇ ਬਾਬਰ ਕੇ ਦੋਊ ॥
ਆਪ ਕਰੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਸੋਊ ॥
ਦੀਨ ਸ਼ਾਹ ਇਨਕੋ ਪਹਿਚਾਨੋ ॥
ਦੁਨੀ ਪਤਿ ਉਨਕੋ ਅਨੁਮਾਨੋ ॥

(ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ)

ਜੋ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਉਹੀ ਅਰਥ ਢੂੰਡਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਈਸਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਇਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਝੌਤਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਲੜਕੇ ਮੁਅੱਜ਼ਮ (ਸ਼ਾਹ ਆਲਮ) ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਦੀ ਸੂਬੇਦਾਰੀ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਨ 1696 ਵਿਚ ਜਹਾਦ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਕੇ ਦੁਨੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਕਬੂਲ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਪ੍ਰਾਸ਼ਰਪ੍ਰਸ਼ਨ* ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤੇ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਕ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਰਥ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਏ.ਸੀ. ਬੈਨਰਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ *ਜਨਰਲ ਆਫ਼ ਸਿੱਖ ਸਟੱਡੀਜ਼* ਦੇ ਫ਼ਰਵਰੀ 1974 ਦੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਛਪੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ:

> "In these lines we almost have an echo of the famous dictum : Render unto Caesar the things that are Caesar's. Instead of aiming at the destruction of the Mughal Empire the Guru

> recognizes it as a creation of God, legitimizes it in the eye of his followers by calling upon them to acknowledge the temporal authority of Babar's successors."

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰਹੱਸ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਖੋਜ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਚਾਰ ਨੁਕਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

1. ਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕ ਵਿਚ 'ਬਾਬਰ' ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਰਥ ਵਿਚ ?
2. ਕੀ ਸਿੱਖਮਤਿ ਵਿਚ 'ਦੀਨ' ਤੇ 'ਦੁਨੀ' ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਜਾਂ 'ਦੂਈ' ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ ?
3. ਕੀ 'ਦੀਨ' ਵਾਂਗ 'ਦੁਨੀ' ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਹੈ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ?
4. ਕੀ 'ਦੁਨੀ' ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ (ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਰਾਸ਼ਟਰ) ਜਨ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਰੱਬੀ ਰਜ਼ਾ ਤੋਂ ?

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ', ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਕਹਿਣਾ; ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਬਾਬਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਠਦਾ। ਮੀਰੀ ਦੀ ਕਿਰਪਾਨ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਦਾਅਵੇ 'ਤੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸੋ ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ 'ਬਾਬੇ ਕੇ, ਬਾਬਰ ਕੇ' ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਕਹਿ ਰਹੇ ਕਿ ਪਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ, ਬਤੌਰ ਆਤਮ, ਦੀਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਤੇ ਬਤੌਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਨੀ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦੇ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਕਿਰਦਾਰ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੀਨ ਦੇ ਦੁਨੀ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨਹੀਂ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਈਸਾ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਖ਼ੁਦ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਹਲਤਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ 'ਦੂਈ' 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਹੁਣ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਪ ਕਰੇ ਪਰਮੇਸਰ ਸੋਉ" ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਹਨ ? ਇਸ ਮਹਾਂਵਾਕ 'ਚੋਂ ਹਾਕਮ ਦੇ ਦੈਵੀ ਹੱਕ ਦੇ ਭਾਵ ਢੂੰਡਣਾ ਅਰਥ ਦਾ ਅਨਰਥ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾ (ਰਾਸ਼ਟਰ) ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਕੀ ਮਨੋਰਥ ਹੈ ? ਇਹ ਕਿਉਂ ਤੇ

ਕਿਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਦੇ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਜਵਾਬ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕਲਾਸਕੀ ਯੂਨਾਨੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮ-ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਨਿਰਣੇ 'ਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਬਿਰਤੀ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਬਿਰਤੀ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਹੈ, ਗੁਨਾਹ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਮਾਜੀ ਸੰਧੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਪਰ ਇਥੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪ-ਹੁਦਰਾ ਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾਵਾਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਸ ਨੇ ਸਮਾਜੀ ਸੰਧੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਾ-ਬੱਧ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਲਿਆ। ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਉਲਟ ਸੰਜਮ ਸਹੇੜ ਲਿਆ ? ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ (paradox) ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਇਕ ਰਾਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਸਮਾਜੀ ਸੰਧੀ ਦਾ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਿਰਤਮ (ਮਨੁੱਖੀ) ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਤ ਹੈ।

ਇਹ ਸਮਾਜੀ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਧੁਰੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ (*a priori* condition) ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ "ਆਪ ਕਰੇ ਪਰਮੇਸਰ ਸੋਊ" ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮਤ ਵੀ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਅਥਵਾ ਦੁਨੀ-ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਇਹੋ ਸੋਮਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਿੱਖਮਤਿ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਮਤਿ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਸਗੋਂ ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚਾਰ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੇ ਦੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮ-ਪੂਰਤੀ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਤੇ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਵੰਡ ਛਕਣਾ ਸਮੂਹਿਕ ਅਮਲ ਹਨ। ਈਸਾਈ ਰਾਜ-ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ ਸਿੱਖ ਰਾਜ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ, ਅਰਥਾਤ ਰਾਸ਼ਟਰ, ਬਤੌਰ ਸੰਸਥਾ ਦੇ, ਧੁਰੋਂ ਵਿਵਸਥਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਹਾਕਮ ਹਕੂਮਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੱਕ ਧੁਰੋਂ ਲਿਖਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਇਆ। ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੇ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜਨ-ਪ੍ਰਸਾਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਇਉਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ :

> **ਜੁੱਧ ਜਿਤੇ ਇਨ ਹੀ ਕੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਇਨ ਹੀ ਕੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਫੁਨਿ ਧਾਮ ਭਰੇ ॥**
> **ਇਨ ਹੀ ਕੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਜੁ ਬਿਦਯਾ ਲਈ ਇਨ ਹੀ ਕੀ ਕ੍ਰਿਆ ਸਭ ਸੱਤ੍ਰ ਮਰੇ ॥**
> **ਅਘ ਓਘ ਟਰੇ ਇਨ ਹੀ ਕੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਇਨ ਹੀ ਕੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਸੁਦਾਨ ਕਰੇ ॥**
> **ਇਨ ਹੀ ਕੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕੇ ਸਜੇ ਹਮ ਹੈ ਨਹੀਂ ਮੋ ਸੋ ਗਰੀਬ ਕਰੋਰ ਪਰੇ ॥**

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰ-ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਨੂੰ ਜਨ-ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਹਲਤ-ਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ (ਮੀਰੀ) ਨੂੰ ਲੋਕ-ਤੰਤ੍ਰੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ-ਤੰਤ੍ਰ ਲੋਕ-ਤੰਤ੍ਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼-ਰੂਪ ਹੈ।

ਕਿਰਪਾਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸ਼ਸਤਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਮੀਰੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਤਾਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਮਝ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੀਰੀ ਲਈ ਵੀ ਕਿਰਪਾਨ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੀ ਕਿਉਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ? ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੋ ੧ੴ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ, ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਕਰਤਾ' ਹੈ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਖੰਡਾ, ਖੜਗ ਆਦਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ :

ਖੰਡਾ ਪ੍ਰਿਥਮੈ ਸਾਜਿਕੈ
ਜਿਨ ਸਭ ਸੈਸਾਰੁ ਉਪਾਇਆ ॥

(ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ)

ਇਸ ਲਈ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ 'ਕਰਤਾ' ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੜਗਧਾਰੀ ਦਿਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਨਿਰੰਕਾਰ ਨ੍ਰਿਤਯੰ ਨਿਰੂਪੰ ਨਿਰਬਾਣੰ ॥
ਕਲੰ ਕਾਰਣੇਯੰ ਨਮੋਂ ਖੜਗ ਪਾਣੰ ॥

(ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ)

ਇਸ ਲਈ ਖੜਗ ਪੀਰੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਪਾਸ ਜੋ ਦਾਤ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਦਾਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਉਹ ਦਾਤ ਹੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਯਾਨੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਗਾਵੈ ਕੋ ਦਾਤਿ ਜਾਣੈ ਨੀਸਾਣੁ ॥

(ਜਪੁ ਜੀ)

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪਾਸ ਚਾਰ ਦਾਤਾਂ ਹਨ :

1. ਬੁੱਧ ਬਿਬੇਕ (cognition), ਜਿਸ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ logic ਤੇ metaphysics;
2. ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ (conation), ਜਿਸ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਨੈਤਿਕ (ethics);
3. ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ, ਜਿਸ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਕਲਾ
4. ਅਤੇ ਤਾਣ ਜੋ ਕਰਮ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਚਾਰ ਦਾਤਾਂ ਪਰਮਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਵਿਧੀਆਂ (modes) ਹਨ। ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਸਗੁਣ-ਰੂਪ (aesthetic attribute) ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ ॥

(ਜਪੁ ਜੀ)

ਕੁਝ ਮਨੁੱਖ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ (ethical attributes) ਵਿਚ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਉਸ ਨੂੰ metaphysical attributes ਰਾਹੀਂ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਗਾਵੈ ਕੋ ਗੁਣ ਵਡਿਆਈਆ ਚਾਰ ॥

... ...

ਗਾਵੈ ਕੋ ਵਿਦਿਆ ਵਿਖਮੁ ਵੀਚਾਰੁ ॥

(ਜਪੁ ਜੀ)

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਪਾਸ ਤਾਣ ਦੀ ਦਾਤ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਉਹ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਤਾਣ-ਗੁਣ (vitalistic attribute) ਵਿਚ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ :

ਗਾਵੈ ਕੋ ਤਾਣੁ ਹੋਵੈ ਕਿਸੈ ਤਾਣੁ ॥

(ਜਪੁ ਜੀ)

ਇਸ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਖੜਗ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. *The Punjab Past and Present*, edited by Ganda Singh, Vol. III, Part I, Punjabi University, Patiala, 1973, p. 175.
2. *Political Ideas*, edited by David Thomson, Pelican Books, 1972, p. 36.

14

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਅਜੋਕਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ

ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਭ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ/ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਕੁਲ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਜਿੰਮੇਂਵਾਰੀਆਂ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ "ਅਕਾਲ" ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਕੀਰਣ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ, ਕ੍ਰਿਆਵੰਤ ਰਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸਾਜਨਾ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ 15 ਜੂਨ 1606 ਈਸਵੀ ਨੂੰ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਕੋਨ ਪੱਥਰ ਆਪਣੇ ਕਰ ਕਮਲਾਂ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ। ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਅਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ। ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਕ ਅਤੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਬਦਲਣ ਸਮੇਂ ਲੋੜੀਂਦੀ ਰਸਮ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਪਰਮ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਇਮਾਰਤ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬਣਾਈ ਗਈ। ਇਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਰਵਾਈ, ਧਰਮ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ, "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ-ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਪਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਨਾਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ 'ਅਕਾਲ' ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚ 'ਅਕਾਲ' ਕਰਤਾਪੁਰਖ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਦੱਸਣ ਲਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਵੀ ਹੈ "ਤਖ਼ਤ" ਸ਼ਬਦ ਰਾਇ ਬਲਵੰਡਿ ਅਤੇ ਭਾਈ ਸਤੇ ਦੀ ਰਚੀ 'ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। "ਝੁਲੇ ਸੁ ਛਤੁ ਨਿਰੰਜਨੀ ਮਲਿ ਤਖਤੁ ਬੈਠਾ ਗੁਰ ਹਟੀਐ"। ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਬਾਰੇ ਇਸੇ ਵਾਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਤਖਤਿ ਬੈਠਾ ਅਰਜਨ ਗੁਰੂ ਸਤਿਗੁਰ ਕਾ ਖਿਵੈ ਚੰਦੋਆ।" ਇਥੇ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਜਿਸ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬੈਠੇ ਹਨ ਉਸ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਜਨੀ ਛੱਤਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਅਕਾਲ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਬੈਠਾ ਗੁਰੂ ਚੰਦ ਵਾਂਗ ਚਮਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਖ਼ਤ ਰੌਸ਼ਨੀ ਹੈ।

ਨਿਰੰਜਨੀ ਛੱਤਰ ਵਾਲਾ ਰੌਸ਼ਨ ਤਖ਼ਤ 'ਸੱਚੇ ਪਾਤਿਸਾਹੁ' ਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ

ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਰਸ਼ੇ, ਕੁਰਸੇ, ਸਮੁੱਚੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਮੰਡਲ ਤੇ ਨੂਰ ਵਰ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਇਸੇ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ, ਭਾਈ ਬਲਵੰਡ ਅਤੇ ਭਾਈ ਸਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸਾਜਨਾ ਪਿਛੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਮਾਡਲ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਵਾਰ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਫੁਰਮਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਉਹੀ ਰਾਜਾ ਬੈਠਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਲਾਇਕ ਹੋਵੇ ("ਤਖਤਿ ਰਾਜਾ ਸੋ ਬਹੈ ਜਿ ਤਖਤੈ ਲਾਇਕ ਹੋਈ")। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। "ਤਖਤ ਬਹੈ ਤਖਤੈ ਕੀ ਲਾਇਕ"। ਜੇ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਬੈਠਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ "ਵਜਹੁ" ਜਾਂ ਸਮਝ/ਆਚਾਰ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਤਖ਼ਤ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਗਵਾ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਬੈਠਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ "ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ" ਵਿਚ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। "ਵਜਹੁ ਗਵਾਏ ਆਪਣਾ ਤਖਤਿ ਨ ਬੈਸਹਿ ਸੇਇ।"

ਨਿਰੰਜਨੀ ਛੱਤਰ ਵਾਲਾ, ਰੌਸ਼ਨ, ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਤਖ਼ਤ ਹੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹੈ। ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਤਖ਼ਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਝੂਠੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜੋ ਲਹੂ ਪੀਣੇ ਸ਼ੀਂਹ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜੋ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਫ਼ਾਨੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਖਿਆ ਸੀ : "ਰਾਜੇ ਰਾਇ ਰੰਕ ਨਹੀ ਰਹਣਾ ਆਇ ਜਾਇ ਜੁਗ ਚਾਰੇ।" ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਵਿਗਸਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਸਥਕ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਦੂਰ-ਦਰਿਸ਼ਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋ-ਸਰੀਰਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਬਰੀਕ ਸੂਝ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸੋਚ ਤੋਂ ਕਿੰਨੇ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣਿਆ ਕਿ ਜੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਵਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ ਬਦਲਣੀਆਂ ਪੈਣਗੀਆਂ ਜਿਥੋਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਗਾੜ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਜੋਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਨੀਟਸ਼ੇ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਇੱਛਾ" ਵਿਚ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।" ਹਰ ਉਤੇਜਨਾ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦੀ "ਹਵਸ" ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਹਵਸ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਣਾ ਔਖਾ ਨਹੀਂ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ, ਚੇਤਨਤਾ, ਇੱਛਾ, ਨਿਆਇ, ਆਤਮਾ ਵੀ ਗਲਪ-ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਹੋਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਗਾੜ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਦੂਜਾ ਵੱਡਾ ਚਿੰਤਕ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ "ਦਾਸ ਕੈਪੀਟਲ", "ਜਰਮਨ ਈਡੀਆਲੋਜੀ", ਆਦਿ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਲਪ, ਚੇਤਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਸਿੱਧੇ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ ਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ

ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਘੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਘੜਨਗੇ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ" ਜਾਂ "ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ" ਆਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਵਲੋਂ ਹਥਿਆ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਰਾਹੀਂ ਤੋੜਣ-ਭੰਨਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਤਾਂ ਕਿ ਨਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਗਠਨ ਉਸਾਰੇ ਜਾ ਸਕਣ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਸਾਜਨਾ ਵੀ ਝੂਠੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਕਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਈ। ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਇੱਛਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਝੂਠੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਨਿਗੂਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ। ਇਉਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਇਕ ਦੋਹਰੀ ਖੜਗ ਸੀ। ਮੀਰੀ ਅਤੇ ਪੀਰੀ ਦੀ। ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਪਹਿਨੀਆਂ। ਇਹ ਤਲਵਾਰਾਂ ਕੇਵਲ ਹਥਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਰੂਪਕ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੋ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀਆਂ, ਜੋ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਮੀਰੀ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਉਹ ਸਭ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਪੀਰੀ ਵਿਚ ਉਹ ਸਭ ਗੱਲਾਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਹਨ। ਪਰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮੀਰੀ ਅਤੇ ਪੀਰੀ ਨੂੰ ਖੜਗ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਿਉਂ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ? ਉਹ ਕੋਈ ਹੋਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਬਲਵੰਡਿ ਅਤੇ ਸਤੇ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ "ਖੜਗਿ" ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਉੱਤੇ ਸਜਣ ਸਮੇਂ ਚਾਨਣ ਹੋਇਆ।

ਖੜਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ "ਬਿਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ" ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਥੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਖੜਗ ਵਜੋਂ ਨਮਸਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਖੜਗ ਨੂੰ "ਤੇਜ ਪਰਚੰਡੰ" ਅਤੇ "ਜੋਤਿ ਅਮੰਡੰ" ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਖੜਗ ਨੂੰ ਖੁਦਬਖ਼ੁਦ ਜਗੀ ਹੋਈ ਜੋਤ ਆਖਣਾ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਜੰਗੀ ਹਥਿਆਰ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਣਾ ਹੈ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ, ਉਹ ਗੱਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਆਰਥਿਕਤਾ (ਮੀਰੀ) ਅਤੇ ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ (ਪੀਰੀ) ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ, "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਅਨੁਸਾਰ ਖੜਗ ਦੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਖੜਗ ਕੱਟਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਦੈਵੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਾਲ। ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਸਵੇਰ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਨਵੀਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਖੜਗਾਂ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ, ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਤਬਦੀਲੀ, ਰੱਬੀ ਨੂਰ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਹ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਅਤੇ

ਵੇਦਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਉਲਟ ਅਕਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਯੋਗ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸਾਜਨਾ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜੇ ਅਕਾਲ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਇਕ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਬਦਲਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ।

ਦੋ ਖੜਗਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਅਕ, ਸੰਚਾਲਕ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਇਹ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਰੋਸ਼ਨ ਦਖ਼ਲ ਬਣੇ। ਇਹ ਦਖ਼ਲ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬਾਕੀ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ। ਜਿੱਥੇ-ਜਿੱਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜੋਤ ਬੁਝਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਥੇ ਦਖ਼ਲ ਦੇਣਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਲਈ ਜਾਇਜ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਥਾਪੀ ਗਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਝੂਠੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕੌਮ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਕਾਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਵਚਨ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਝੂਠੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ, ਜਾਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਦਮਨ ਕਰਨ ਜਾਂ ਦਬਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਰਸਾਇਣਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਚਿੰਤਕ ਹਨ, ਫੂਕੋ, ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟਰੀ। ਫੂਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾ" ਅਤੇ ਲੇਖ "ਦੇਹ/ਸ਼ਕਤੀ" ਵਿਚ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਡੀ ਦੇਹ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਸੇਧਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਡੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦਮਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਲੁੱਟਣ ਵਾਲੀ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਡੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਗਾੜਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਾਸ ਅਤੇ ਮੌਲਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਇਕ ਵਰਗ ਦੀ ਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਫੂਕੋ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੱਭਤ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਉਂਤਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਗਿਆਨ (ਆਰਕਿਆਲੋਜੀ) ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਸੇਧਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਫੂਕੋ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟਰੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਐਂਟਾਈ ਇਡੀਪਸ" ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜ-ਸ਼ਕਤੀ, ਇਡੀਪਸ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਹੀਰੋ ਇਡੀਪਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ

ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪਰਵੱਸ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਡੀਪਸ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਉਦਾਸੀ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਡੀਪਸ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਪੰਥ ਸਾਜ ਕੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ। ਖਾਲਸਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਡੀਪਸ ਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਇਕ ਹਿੱਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿਗੂਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਡੀਪਸ ਸ਼ਕਤੀ ਬੜੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਾਰ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਖਤਰਨਾਕ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੇ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਵਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਲਿੱਪੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅੰਦਰਲਾ ਰਾਜ ਵਰਗ ਜਾਂ ਇਡੀਪਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪੂਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਅਤੇ ਦੇਹ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਗੁਆ ਬੈਠਦੇ ਹਨ।

ਇਡੀਪਸ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਾਂ ਝੂਠੀਆਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਕੋਈ ਸੌਖੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਇਹ ਦੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਰਾਜ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਕਿਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਨਵੀਂ ਲਿੱਪੀ ਲਿਖੀ ਜਾਵੇ। ਉਸ ਦੇ ਆਚਾਰ ਉੱਤੇ ਲੱਗੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਪਹਿਰੇ ਦਾ ਅੰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਤਦ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਮੀਰੀ (ਰਾਜਨੀਤੀ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਆਦਿ), ਪੀਰੀ (ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ) ਖੜਗ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਲਈ ਵਚਨਬੱਧ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਰਤਵ ਕੇਵਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਜਾਂ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ। ਝੂਠੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਥਾਂ ਸੱਚੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ, ਚੇਤਨਤਾ, ਦੇਹ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਾਜਣ ਲਈ ਸੰਸਥਾ ਵਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਦ ਹੀ ਨਿਭ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਬੈਠਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚੇ, ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦਾ ਪੈਰੋਕਾਰ ਬਣੇ। ਇਹ ਗੱਲ ਬਾਕੀ ਤਖ਼ਤਾਂ ਉੱਤੇ ਸਜੇ ਸਿੰਘ ਸਹਿਬਾਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਖੜਗਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਅਤੇ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਹਨ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ ਜਿਵੇਂ "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਜਾਰੀ ਹੋਇਆ ਕੋਈ ਵੀ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਜਾਂ ਆਦੇਸ਼ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਆਚਾਰ, ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਦੋ ਖੜਗਾਂ

ਨੇ ਹੀ ਸਾਜੇ, ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਸਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੰਸਥਾ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਬਦਲੀ ਹੈ। ਉਸ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਅਤੇ ਦੇਹ ਦੀ ਗੁਆਚੀ ਹੋਈ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਾਪਸ ਮਿਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਵਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਰਚਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ, ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲੀ, ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਗਿਆਨੀ ਯਾਕ ਲੇ ਗੌਫ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ “ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀ” ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ “ਯਾਵੇ” (ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੀ ਬਾਈਬਲ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਂ) ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੇ ਹੀ ਯਹੂਦੀ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਇਵੇਂ ਸਿੱਖ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਰੱਖੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਸੰਚਾਲਿਤ ਦੋ ਖੜਗਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਤੋਂ ਤੋੜਨ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿੱਖ ਹਸਰਤ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਮਝ ਅਬਦਾਲੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਾਡੇ ਅੱਜ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਵਰਗ ਤੱਕ ਪੂਰੀ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਉਪ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀਆਂ ਸਭ ਕੌਮੀ ਹਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਗੂਣਾ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਮਿਟਾ ਕੇ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕਸਾਰ, ਇਕ ਕੌਮੀ, ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਾਰਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਪਨਾ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਵਰਤਣਗੇ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਖੜੀ ਕਰੇਗੀ। ਭਾਰਤੀ ਉਪਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿਚ ਕੌਮੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਮਨੁੱਖਵਾਦ, ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਘਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਉਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਅਮਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਲਥੂਸਰ ਨੇ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਵਕਤ ਹਰ ਰਾਜ ਕੋਲ ਬਹੁਤ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਯੰਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸੋਧਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਜਾਂ ਝੂਠੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਪ੍ਰੇਟਸ ਵਰਤਣ ਲਈ ਨਿਰਵਿਰੋਧ ਆਗਿਆ ਮਿਲਦੀ ਗਈ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਸਿਮਰਤੀ, ਆਦਰ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹਸਤੀ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰਤਾ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕੋਲ ਨਵੇਂ ਸੰਦ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਉਹ ਇਕਸਾਰਮੁਖੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਕੰਟਰੋਲ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਲਈ ਵੀ ਖ਼ਤਰਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਵੀ ਦੈਵੀ ਅਤੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਰੱਖਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਤਪਾਦਨ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਅਣਗਹਿਲੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦਬਾ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਦਮਨਕਾਰੀ ਹੋਣ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ, ਮਨੁੱਖਤਾ, ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਦੈਵੀਪਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਸਥਾ ਵਜੋਂ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

15

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ

ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ

ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਛੇਵੀਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾੜ ਸੁਦੀ ਪੰਜਮੀ 1663 ਬਿ. ਮੁਤਾਬਿਕ ਜੂਨ 1606 ਈ. ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਸੀ। ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਭੇਜਿਆ ਸੀ, "ਅਸਾਂ ਜੋ ਸ਼ਸਤਰ ਪਕੜਨੇ ਹੈਨਿ ਸੋ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਪਕੜਨੇ ਹਨ, ਸਮਾਂ ਕਲਯੁੱਗ ਦਾ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਸ਼ਸਤਰ ਦੀ ਵਿੱਦਿਆ ਕਰਕੇ ਮੀਰ ਦੀ ਮੀਗੀ ਖੋਹ ਲੈਣੀ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਸਮਝ ਕਰ ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਗੀ ਖਿਚ ਲੈਣੀ ਹੈ।"[1] ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਹਾੜ ਨੂੰ ਗੁਰਿਆਈ ਧਾਰਨ ਵੇਲੇ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਪਹਿਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪੰਜ ਹਾੜ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਆਰੰਭ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਤੇ ਆਪ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਾਰੀ ਉਸਾਰੀ ਆਪਣੀ ਹੱਥੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਹਾਂਗੀਰ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਇਮਾਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖ਼ਰਚੇ 'ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ। ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਯਾਦਗਾਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕਮਾਈ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਉਸਾਰਨ ਦਿਓ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮਿਹਰਬਾਨੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ।"[2] ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਪਹਿਲਾ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਜੋ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੀ, "ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਸਭ ਗੁਰਸਿਖ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੋ ਕੇ ਤੇ ਚੰਗੇ ਚੰਗੇ ਹਥਿਆਰ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣ।"[3] ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਹਵਾਲਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ ਕਿ "ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਕੀਰਤਨ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਤੋਂ ਫਿਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਉਪਰ ਦਰਬਾਰ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਥੇ ਗੁਰ-ਸੰਗਤਿ ਦੇ ਝਗੜੇ ਨਬੇੜੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗਲੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਗ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਝਗੜੇ ਨਿਪਟਾਉਣ ਲਈ ਛੇਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਪਾਸ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪਏ।"[4] ਮੁਗ਼ਲ ਕਾਲ ਵੇਲੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਥੜ੍ਹਾ ਬਣਾਉਣਾ ਗ਼ੈਰ-ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦਾ ਮੁਅੱਜ਼ਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਦੋ ਫ਼ੁੱਟ ਉੱਚਾ ਥੜ੍ਹਾ ਉਸਾਰੇ ਜਾਣ 'ਤੇ ਸਖ਼ਤ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਚਾਈ 12 ਫ਼ੁੱਟ ਸੀ,

ਉਸਾਰ ਕੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵੇਲੇ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬ ਭਰ ਦੇ ਸੂਰਬੀਰ ਸ਼ਸਤਰ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਣੇ ਆਰੰਭ ਹੋਏ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਮਿਹਰਬਾਨ ਅਤੇ ਚੰਦੂ ਵੱਲੋਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਕੋਲ ਛੇਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕੀਤੀ ਗਈ। "ਗੁਰ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੱਡੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ, ਪੀਰਾਂ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਵਾਲੀ ਛੱਡ ਕੇ, ਧਾੜਵੀਆਂ ਵਾਲਾ ਤਰੀਕਾ ਫੜ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਚੌਂਤੜੇ ਦਾ ਨਾਮ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰੱਖ ਕੇ, ਉਥੇ ਸਭਾ ਲਾ ਕੇ ਹਾਕਮਾਂ ਵਾਂਗ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਝਗੜੇ ਆਪ ਹੀ ਨਿਬੇੜਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਸਤਰ ਵਿੱਦਿਆ ਸਿਖਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹਰ ਜੰਗੀ ਫ਼ੌਜ ਦੇ ਸਾਮਾਨ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਪੰਜਾਬ ਮੁਲਕ ਇਸ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਹੈ, ਸੈਂਕੜੇ ਚੋਰ ਧਾੜਵੀ ਇਹਨਾਂ ਪਾਸ ਆ ਕੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਜੇ ਹੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬੰਦੋਬਸਤ ਨਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਫ਼ਸਾਦ ਵਧੇਗਾ।"[5]

ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵੇਲੇ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਸ੍ਰੀ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ ਸਨ ਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜਥੇਦਾਰ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਨ, "ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਅਪਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇਗਾ।"[6]

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੋ ਕੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣਾ, ਸ਼ਸਤਰ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ, ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਝਗੜੇ ਨਿਬੇੜਨਾ ਤੇ ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰੀਤ ਕਰਕੇ ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਰੀ ਖਿੱਚ ਲੈਣੀ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮੀਰ ਦੀ ਮੀਰੀ ਖੋਹ ਲੈਣੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਈ, ਇਸ 'ਤੇ ਮਿਹਰਬਾਨ ਤੇ ਚੰਦੂ ਵਰਗੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਪਿੱਠੂਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕਿੰਤੂ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ, ਕਿਸ ਸਮੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲਾ ਖਾਧਾ, ਹੁਣ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਕੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੜਚੋਲ ਕਰ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ 'ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਚਾਰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਢਾਹ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਢਾਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਬਾਰੂਦ ਨਾਲ ਢਾਹੁੰਦਾ ਤੇ ਉਡਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਸੀ, ਉਹ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਧਾਰਕ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ 'ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਸੀ। ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਵੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਉਸ ਰਾਜ ਨੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਢਾਹਿਆ ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਤੇ ਮਹੰਤਾਂ ਹੱਥ ਸੌਂਪ ਕੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਨੂੰ ਰੋਕੀ ਰੱਖਿਆ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਅਖੌਤੀ ਸੈਕੂਲਰ ਸਰਕਾਰ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁ-ਸੰਮਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ

ਬਣੀ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੀ ਸਰਕਾਰ ਜੋ ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਸਿਰਤੋੜ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਤੋਪਾਂ, ਟੈਂਕਾਂ ਤੇ ਗੋਲਾ ਬਾਰੂਦ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਵੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਕੋਲੋਂ ਕੀ ਖੋਂਹਦਾ ਹੈ ? ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਕਿ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਅਪਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਕੀ ਰਹੱਸ ਹੈ ? ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੜਚੋਲ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ 'ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨ ਦਾ ਆਪਣੇ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਮਨ ਦਾ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ, ਗਿਆਨ ਰਾਓ : ਗੁਰੂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸੂਖਮ ਲੋਅ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਧਰਤ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਨ-ਸਰੂਪ ਏਕਤਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ, ਰਾਤੀ, ਰੁਤੀਂ, ਥਿਤੀਂ, ਵਾਰੀ, ਮਾਹਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਸਮਾਂ, ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਤੇ ਪਰਸਾਦਿ, ਇਹ ਚਾਰੇ ਅੰਗ ਹੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਚਾਰ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਧਰਮ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖਿ ਧਰਤੀ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਵਨ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੈਸੰਤਰ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਾਣੀ, ਜੀਓ ਤੇ ਪਿੰਡ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਘੜਨਾ ਆਰੰਭ ਕੇ ਗੁਰਮੁਖਿ ਦੇ ਚਲਤ ਨੂੰ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖਿ ਦੇ ਚਾਰੇ ਰੂਪ ਸੁੰਨ-ਸਰੂਪ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖਿ ਦੇ ਚਾਰ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਓ ਤੇ ਪਿੰਡ ਵਾਲੇ ਗੁਰ ਰੂਪ, ਨਾਮ ਰੂਪ ਨਿਰਗੁਣ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਹਨ। ਸੁੰਨ ਸਰੂਪ ਏਕਤਾ ਆਦਿ ਸਚੁ ਹੈ ਤੇ ਆਦਿ ਸਚੁ ਦਾ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ ਵੇਸ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ ਹੈ। ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। "ਬ੍ਰਹਮੋ ਪਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਪਸਰਿਆ ਸਭੁ ਬ੍ਰਹਮੁ ਦ੍ਰਿਸਟੀ ਆਇਆ।" ਦਿਸਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਸਾਰ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰ ਰੂਪਾਂ ਦਾ; ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪਰਗਾਸ, ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਹਰਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਹੈ। "ਨਾਨਕ ਕਾ ਪਾਤਸਾਹ ਦਿਸੈ ਜਾਹਰਾ।" ਏਸੇ ਜਾਹਰਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਸਿਧਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਇਸ ਜਾਹਰਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਮਾਇਆ, ਮਿਥਿਆ ਤੇ ਮ੍ਰਿਗ-ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਅਨਾਦੀ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਗਤੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਲਟਾਂ ਦੇ ਘੋਲ ਦਾ ਨੇਮ ਹੈ। ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਘੋਲ, ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਉਲਟਾਂ ਦਾ ਘੋਲ ਤੇ ਟਿਕਾਓਹੀਣਤਾ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਤੱਕ ਪੁੱਜਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਘੋਲ ਤੇ ਟਿਕਾਓਹੀਣਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ, ਦਾਅ-ਪੇਚ ਰਾਹੀਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੀ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਲੜ

ਕੇ, ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਗਾਂਹ-ਵਧੂ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਪੁਰਖੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਰਾਜ (ਤਖ਼ਤ) ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ, ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਜਮਾਤ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆ ਟਿਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਰਹੇ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੈ? ਕੀ ਇਥੇ ਅੱਗੋਂ ਪਰਗਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਮੁੱਕ ਗਈ? ਕੀ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਤੇ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਜਮਾਤ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ? ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਆਪਣੀ ਧਾਰਾ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਘੋਲ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਭੁਗਤਾ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਇਸ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਵੀ ਗਤੀ ਤੇ ਟਿਕਾਓ-ਹੀਣਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਭੁਗਤਾ ਨੇ ਕੋਈ ਪੈਂਤੜਾ ਲੈ ਲਿਆ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਦਾ ਘੋਲ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਦਾਤਾ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ, ਘੋਲ ਰਾਹੀਂ ਦਾਤੇ ਭੁਗਤੇ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਫਿਰ ਹੋ ਗਈ, ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆ ਜਾਵੇਗੀ। ਕੀ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਕਹਾਂਗੇ? ਦਾਤੇ ਤੇ ਭੁਗਤੇ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਦਾਤੇ ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ ਭੁਗਤੇ ਸਨ ਤੇ ਅੱਜ ਦੇ ਭੁਗਤੇ ਕੱਲ੍ਹ ਨੂੰ ਦਾਤੇ ਹੋਣਗੇ। ਇਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਕੀ ਦਾਤੇ ਤੇ ਭੁਗਤੇ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਕੋਲ ਹੈ? ਜੇ ਰੂਸ ਨੇ ਸਟੇਟਲੈਸ ਸੋਸਾਇਟੀ ਬਣਨਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਕੀ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਜੱਫ਼ੇ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਖੋਹਣ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲੋਂ ਖ਼ੂਨ-ਖ਼ਰਾਬਾ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ? ਕੀ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਕੋਲ ਕੋਈ ਸੰਸਥਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਰਾਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚਾ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ (ਸਰਬੱਤ ਮਨੁੱਖਤਾ) ਪਰਗਾਸ ਕਰ ਸਕੇ, ਜਿਸ ਰਾਹ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੋਏ, ਨਾ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਜਮਾਤ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਦਾਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੋਵੇ। ਜੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਕੱਢਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਇਹ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਵਾਦ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿੱਚੋਂ ਜੇ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਢਾਂਚਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਖੜਾ ਹੈ, ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਦ ਕਿਸੇ ਧਿਰ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਲਿਆ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਾਦ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਾਦ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ, ਵਿਰੋਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਉਭਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਵਾਦ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਹਿਤੂ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਕਿਵੇਂ ਪਰਗਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ,

ਪਰਗਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਕੀ ਹੈ ? ਪਰਗਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਕਿਹੜੇ ਹਨ ? ਸਮੂਹ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਅੰਤਮ ਪੜਾਅ ਕੀ ਹੈ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜੋ ਸਰਬੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਇਹ ਵਾਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਵਾਦ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਦੀ ਵਲਗਣ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੇ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਦੇ ਸੱਚ 'ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲੰਗੜਾ ਸੱਚ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਅਜੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਵਲਗਣ ਵਿਚ ਡੱਕਣ ਦੀ ਰੁਚੀ, ਇਸ ਫ਼ਿਰਕੇ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਉੱਚੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਹੈ ਇਹ ਵੀ ਫ਼ਿਰਕੂ ਸਥਾਪਤੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੋਚ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਰਬੱਤ ਇਸ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਮਿਥਿਆ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਹੈ, ਛਲ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਸਜੀਵ ਆਕਾਰ ਨਾਮ ਰੂਪ ਪਰਤੰਤਰ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਜੀਵ ਅਕਾਰਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਧਰਤਾ, ਸ਼ਾਸਕ ਇਕ ਹੋਰ ਅੱਡ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਚ ਹੈ। ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ : ਪੁਰਸ਼ ਰੂਪ ਈਸ਼ਵਰ, ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇ ਅਵਤਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਚ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਭਾਹੂੰ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਕਿਸੇ ਕਲਪਤਿ ਪੁਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਸਜੀਵ ਅਕਾਰ ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬ੍ਰਹਮਾ ਹੈ, ਪਾਲਣ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਫਲ ਤੇ ਸੰਘਾਰ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਦਾਤਾ ਸ਼ੰਕਰ ਹੈ। ਤੇਜ ਦਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਰਾਮ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਉਧਾਰ ਲਈ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਨਾਮ ਧਾਰ ਕੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਪਰਤੰਤਰ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਭਾਗਵਤ ਕਿਰਪਾ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਭਗਤੀ, ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਵਿਡਾਣੀ ਚਾਕਰੀ, ਤੇਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਜਾਪ, ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਲਾ ਕੇ ਧਿਆਨ ਲਾਉਣਾ, ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਮੰਤਰ ਦਾ ਰਟਨ, ਇਹ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਭਾਗਵਤ ਕਿਰਪਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਦਾਤਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਭੁਗਤਾ ਹੈ। ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਅਨੇਕਾਂ ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਆਮੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪਰਤੰਤਰ ਰੂਪ, ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ, ਚਾਕਰ ਰੂਪ ਤੇ ਚੇਲਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਾਮ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਇਹ ਦੋ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹਨ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੇ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਆਪਣੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਇਹ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸੂਖ਼ਮ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ, ਇਹ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਦਾਅ-ਪੇਚ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਬੌਣ ਸਰੂਪ ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਦੀ ਬੈਨ ਪਰਜਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਰਾਜਾ ਜਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਤੇ ਜਾਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਦੇਗ਼ (ਆਰਥਿਕਤਾ) ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ (ਪ੍ਰਬੰਧ) ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਜ 'ਤੇ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਹਨ। ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਪੁਰਖ ਕੋਲ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਕੋਲ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸਵਰਨਜਾਤੀ

ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਹੋਵੇ, ਅਜੇਹੇ ਰਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹੋ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਸਰਬੇ ਏਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਇਕ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਜ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸੁਆਮੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਵਲਗਣਾ ਵਿਚ ਵੰਡ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸੁਆਮੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੰਡੀਆਂ ਪੈ ਜਾਣ।

ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦਾ ਇਹੋ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਬੌਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ, ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਰਾਜ ਪਰਸਾਰ ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ ਪਰਚਾਰ ਕੇ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਖੋਜ ਕਰਵਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਤੇ ਚੇਲੇ ਦੀ ਦਵੈਤ, ਠਾਕੁਰ ਤੇ ਸੇਵਕ ਦੀ ਦਵੈਤ, ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ ਤੇ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖਵਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਚੇਲਾ ਰੂਪ, ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਤੇ ਸੇਵਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਪਰਜਾ-ਰੂਪ ਛੁਪਿਆ ਹੈ, ਬੌਣ ਤੇ ਚਾਕਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਦੀ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਵੱਲ ਸੋਚਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦਾ ਇਹੋ ਸੱਚ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਹੋ ਰਾਹ ਹੈ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਸਮੂਹ ਸਿਧਾਂਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਦੇਗ਼-ਤੇਗ਼ ਫ਼ਤਹਿ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਕੁਰਾਹੇ ਪਾਉਣ ਲਈ, ਕਿਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਾ ਜਾਣ ਤੇ ਇਸ ਪਛਾਣ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਾਹ 'ਤੇ ਨਾ ਤੁਰ ਪੈਣ। ਇਸ ਬਿਪਰ ਕੁਚੇਸ਼ਟਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ 'ਤੇ ਖੋਜ ਕਰਵਾ ਕੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ, "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਾਨਿਅਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ, ਇਹ ਮਾਨਿਅਤਾ ਭਾਰਤੀ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ।" ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਾਲੇ ਰਾਜ ਦਾ ਇਹੋ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਆਪਣੇ ਚੇਲਾ ਰੂਪ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਆਪੇ ਗੁਰ-ਚੇਲਾ (ਗੁਰਸਿੱਖ) ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਨਾ ਕਰ ਲੈਣ। ਚੇਲਾ ਤੇ ਚਾਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਅਮਲ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜ, ਖੋਜ ਵੀ ਉਹ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਭਾਵੇ, ਜੋ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋਵੇ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਲਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਜਾਗਰੂਕ ਨਾ ਹੋ ਜਾਣ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੀ ਲੁੱਟ ਤੋਂ ਪੜਦਾ ਨਾ ਲੱਥ ਜਾਵੇ। ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ, ਰਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਅਗਿਆਨੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵੱਲ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਗਿਆਨ ਹੀਣੰ ਅਗਿਆਨ ਪੂਜਾ ॥ ਅੰਧ ਵਰਤਾਰਾ ਭਾਉ ਦੂਜਾ ॥" ਦੂਜੇ ਭਾਓ ਦੀ ਗਿਆਨ ਵਿਹੀਣ ਪੂਜਾ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਨਮੁੱਖਤਾ ਤੇ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਛੁਪੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਣਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਆਪਣੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਵੱਲੋਂ ਆਨ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਜਾਪ, ਵਿਡਾਣੀ ਚਾਕਰੀ ਰਾਹੀਂ ਬੌਣਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪੂਜਾ ਰਾਹੀਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ, ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪੈਂਤੜਾ ਦੇਗ਼ (ਆਰਥਿਕਤਾ) ਤੇ ਤੇਗ਼ (ਪ੍ਰਬੰਧ) ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤਖ਼ਤ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਵਾਦ ਹੈ ਤੇ ਵਾਦ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧਿਰ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਪੈਂਤੜਾ ਜਾਂ ਦਾਅ-ਪੇਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਾਦ ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੈ, ਇਹ ਵਾਦ ਵੀ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ 'ਤੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵਤਾ ਬੌਣ ਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰੇ, ਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬੱਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਸਰਬੇ ਏਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਇਹ ਵਾਦ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਵਲਗਣਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਲਗਣਾਂ ਦੀ ਖੜੋਤ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਾਦ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਰਾਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਵਾਦ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਧਿਰ ਦੇ ਹਿੱਤ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਬਲ-ਹੀਣਤਾ ਤੇ ਬੌਣਤਾ ਇਸ ਵਾਦ ਦਾ ਹਿੱਤ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਦ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਦੀ ਹੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਧਿਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵਤਾ ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਕੋਲ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਇਸ ਵਾਦ ਦਾ ਹਿੱਤ ਹੈ। ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਦਾ ਇੱਕੋ ਧਰਮ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਹਿੰਸਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ, ਅਹਿੰਸਾ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕੇਵਲ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਕੋਲ ਹੈ, ਜੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੋਕ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਨਣਾ ਵੱਖਵਾਦੀ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ ਕਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕੇਵਲ ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਹੈ, ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਬੌਣਤਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਬਹੁ-ਸੰਮਤੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਇਸ ਵਾਦ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਬਹੁ-ਸੰਮਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲੀ ਬੈਠੀ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਹੈ, ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਾਦ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਦ ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵੰਡਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੀ ਇਹ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ? ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਵਾਲਾ ਵਾਦ ਫ਼ਿਰਕੂ ਨਹੀਂ ? ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਫ਼ਿਰਕੂ ਧਾਰਾ

ਹੈ। ਇਹ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿਚੂ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਬੈਣਤਾ ਦਾ ਮੁਦੱਈ ਏਕੋ ਵਾਦ, ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਤੇ ਖੰਡਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋਵੇਗਾ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ 'ਜਾਹਰਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। 'ਜਾਹਰਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਸਾਰ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸਜੀਵ ਆਕਾਰ ਗੁਰ ਰੂਪ ਹਨ, ਨਾਮੁ ਰੂਪ ਹਨ, ਹਰਿ ਰੂਪ ਹਨ। ਗੁਰ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਦਾ ਚਲਤ (ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ) ਹੈ। ਹਰ ਸਜੀਵ ਆਕਾਰ ਗੁਰ ਰੂਪ ਧਾਤੁ (ਬੀਜ, ਮੂਲੁ) ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਾਮ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। "ਜੇਹੀ ਧਾਤੁ ਤੇਹਾ ਤਿਨ ਨਉ" ਸਮੁੱਚੇ ਸਜੀਵ ਗੁਰ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ, ਹਰ ਗੁਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਨਿਹਿਤ (ਬੀਜ, ਮੂਲੁ) ਸਚੁ ਹੈ। ਹਰ ਸਜੀਵ ਆਕਾਰ ਗੁਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਧੁਨ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਧੁਨ ਵਾਲਾ ਹਰ ਗੁਰ ਰੂਪ ਸਬਦੁ ਹੈ। ਗੁਰ ਰੂਪ ਸਬਦੁ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਸੁਰਤਿ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਜੇਹੀ ਸੁਰਤਿ ਤੇਹਾ ਤਿਨ ਰਾਹੁ" ਸਚੁ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕਾਈ ਹੈ।

ਕਰਤਾ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਤੇਜ ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਸਚੁ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਹੈ। ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। "ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣਹੁ ਦੂਰਿ ਨ ਜਾਣਹੁ ਜਿਨਿ ਏਹ ਰਚਨਾ ਰਾਚੀ॥" ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਰਕਸ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਧੁਨ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਘੋਲ, ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ (ਸਚੁ ਸਬਦੁ) ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ : ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ ਜਾਂ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ, ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲਾ ਹੈ, ਇਹ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਸਚੁ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਾਦ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਲਿਆ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਦਾਅ-ਪੇਚ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਹ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਪਰਗਾਸਵਾਨ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ (ਸਚੁ ਸਬਦੁ) ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਪਰਗਾਸ ਦੇ ਇਹ ਰਾਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਚ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਰਾਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਰਾਹ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਚੁ ਸਬਦ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਜੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਰਾਹ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਰ ਰਾਹ ਸਚ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਲਿਆ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦਾਅ-ਪੇਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾਅ-ਪੇਚ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਹਿੱਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਪਰਗਾਸਵਾਨ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਚੁ ਸਬਦੁ (ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ) ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੁਰਤਿ ਹੈ। ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਕੇਵਲ ਦੋ ਰਾਹਾਂ ਵੱਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਕ ਰਾਹ ਧਾਤੁ ਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਰਾਹ ਲਿਵ ਦਾ ਹੈ। "ਲਿਵ ਧਾਤੁ ਦੁਇ ਰਾਹ ਹੈ" ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਜਦੋਂ ਧਾਤੁ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨੇਕਤਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਂ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਾਹ ਹਉਂ ਵੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਰਾਹ ਵੈਰ ਵੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਰਾਹ ਭੈਅ ਵੱਲ ਹੈ। ਸਚੁ ਸਬਦ

ਦਾ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਪਰਗਾਸ ਸ਼ਿਵ (ਨਰ) ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ (ਮਾਦਾ) ਦੇ ਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਰਾਹੀਂ ਹੈ। ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਕਾਸ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮੇਲ ਹੈ। "ਦੁਹੁ ਮਿਲ ਕਾਰਜ ਉਪਜੈ' ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਰਾਹ ਲਿਵ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਰਾਹ ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ ਵੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਰਾਹ ਸੂਖ਼ਮਤਾ ਵੱਲ ਹੈ, ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ ਵੱਲ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਵੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਰਾਹ ਨਿਰਵੈਰ ਵੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਨਿਰਭਉ ਵੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਅਕਾਲ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ 'ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਹਿਜ (ਟਿਕਾਓ) ਹੈ, ਸੰਜਮ ਹੈ, ਸੰਤੋਖ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ, ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਘੋਲ, ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ, ਇਹ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਘੋਲ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਹੀ ਅਨੇਕਤਾ ਸਿਰਜੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ ਰਾਹੀਂ ਏਕਤਾ ਵੱਲ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਪਰਗਾਸ ਟਿਕਾਓ (ਸਹਿਜ) ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਰ ਰੂਪ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋ ਰਾਹਾਂ ਵੱਲ ਪਰਗਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅੰਡਜ ਜੇਰਜ ਸੇਤਜ ਤੇ ਉਤਭੁਜ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਅਨੇਕਤਾ ਸਿਰਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਈ ਗੁਰ ਰੂਪ ਘੜੇ ਭੰਨੇ ਤੇ ਫਿਰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਘੜੇ। ਪਰਗਾਸ ਦੀ ਇਸ ਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਮੁਖਿ ਦੇ ਚਲਤ ਤੇ ਚਿਰੰਕਾਲ ਪਿੱਛੋਂ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਘੜੀ।

ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਪਰਗਾਸਵਾਨ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਗੁਰ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚ ਆਪ ਗੁਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਤਿਗੁਰ ਜਾਗਤਾ ਦੇਓ (ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ) ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅੰਤਮ ਕੜੀ ਆਪ ਸਤਿਗੁਰ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਰ ਰੂਪਾਂ, ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਇਆ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਮੋ ਲਿਆ ਹੈ। ਗੁਰ ਕਾਇਆਂ ਛੋਟੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਸਚੁ ਹੈ। ਗੁਰ ਕਾਇਆ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਧੁਨੀ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਸਬਦੁ ਹੈ। ਗੁਰ ਕਾਇਆ ਤੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਵੀ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਦੋ ਰਾਹਾਂ ਵੱਲ ਹੈ। ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਇਕ ਰਾਹ ਅਨੇਕਤਾ ਵੱਲ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਰਾਹ ਏਕਤਾ ਵੱਲ ਹੈ।

ਧਾਤੁ ਦਾ ਗ੍ਰਹ : "ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ" ਇਹ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ, ਇਹ ਮੋਹ ਤੇ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਇਕ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਅਨੇਕਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ 'ਤੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸ਼ਿਵ (ਨਰ) ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ (ਅਦਾ) ਦਾ ਮੇਲ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਮ ਦੇ ਦਾਨ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ।

ਲਿਵ ਦਾ ਰਾਹ : ਗੁਰ ਕਾਇਆ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਇਹ ਰਾਹ ਸੂਖਮਤਾ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ ਵੱਲ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮੂਲ (ਸਚੁ) ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖਿ ਦਾ ਚਲਤ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਣ ਵੱਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਨ ਗੁਰ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਗੁਰ ਰੂਪ ਮਨ ਨੇ ਸੁਰਤਿ ਰਾਹੀਂ ਜਦੋਂ ਅਨੇਕਤਾ ਦੀ ਪਕੜ ਛੱਡ ਦੇਣੀ ਹੈ। ਹਉਂ ਤੇ ਮੋਹ ਦੇ ਪਸਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਜਦੋਂ ਸੁਰਤਿ ਖਿੱਚ ਲੈਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨ ਨੇ ਬੁੱਧ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਨ ਗੁਰ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਸਤਿਗੁਰ ਤੋਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਜੋਤ ਹੈ, ਇਸ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਮਨ ਆਪਣੇ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ 'ਤੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਚੁ ਸੰਜਮ ਹੈ, ਸਹਿਜ (ਟਿਕਾਓ) ਹੈ, ਸੰਤੋਖ ਹੈ। ਮਨ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਦਾ ਨਾਉਂ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਿਰਭਉ ਹੈ, ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਹੈ, 'ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ' ਹੈ। ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਇਸ ਪਰਗਾਸ ਅਸਵਥਾ 'ਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਜਾਗਤ ਜੋਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਤੇਜ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਇਆ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਲੋੜ ਕੇਵਲ ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਰਾਹੀਂ ਸਹਿਜ (ਟਿਕਾਉ) ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਦੀ ਹੈ। "ਸਤਿਗੁਰੁ ਤਾ ਪਾਇਆ ਸਹਿਜ ਸੇਤੀ...।" ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ (ਅਸਹਿਜ) ਹੈ। ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਜੋਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਮੈਂ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਹੀ ਪਾਂਧੀ ਹੈ, ਟਿਕਾਉਹੀਣਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪਰਸਾਦਿ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਤੱਕ ਪੁੱਜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ (ਮਨੁੱਖ) ਜਿਸ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਤੇਜ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਘੋਲ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ 'ਤਖ਼ਤ' ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ 'ਤਖ਼ਤ' 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਗਾਸ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। 'ਤਖ਼ਤ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪਰਜਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅੰਤਰਨਿਹਤ ਹੈ। ਜੇ 'ਤਖ਼ਤ' 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹਿੱਸਾ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣ ਰਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ, ਪਰਜਾ ਦਾ ਜਾਗਰੂਕ ਨਾ ਹੋਣਾ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਤੇ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ 'ਤਖ਼ਤ' ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਅਗਿਆਨੀ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਮਾਮਲਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। 'ਤਖ਼ਤ' ਦਾ ਏਹੋ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਰਹਿਣ, ਇਸ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਹੀ 'ਤਖ਼ਤ' ਤੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ।

ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਜਾਂ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਲੋਕ ਰਾਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਵੇਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਵਿਗਠਨ ਕਠਿਨ ਹੈ, ਪਰ ਰਾਜ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹਾਲ ਕਰੀ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਰਾਜ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਤੇਜ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਬੌਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਨ ਸਮੂਹ ਵੱਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਰਹੇ, ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਰਾਹੀਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰੇ। ਤਾਂ ਜੋ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਲੁੱਟ ਤੋਂ ਪਰਜਾ ਨਾ ਲੱਖ ਜਾਵੇ।

ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਪਰਗਾਸਵਾਨ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਗਤ ਜੋਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਜਾਗਤ ਜੋਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੱਡ ਦਾਤੇ ਦਾ ਬੌਣਾ ਭਗਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦਾ ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਲਗਣ ਵਿਚ ਵਲਣਾ ਅੰਧ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਤੇ ਬਿਪਰ ਕੁਚੇਸ਼ਟਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਸਹਿਜ ਨਹੀਂ, ਮਨ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ, ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ।

ਸਤਿਗੁਰੂ : ਗਿਆਨ ਦੀ ਜੋਤ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਸਤਿਗੁਰੂ ਅਕਾਲ ਹੈ, ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ, ਨਿਰਭਉ ਹੈ, 'ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ' ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਜਾਗਤ ਜੋਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਮਨੁੱਖ ਅਕਾਲ ਦਾ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹੈ। "ਪ੍ਰਗਟ ਅਕਾਲ ਖਾਲਸਾ ਦੇਹਾ" ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੂਹ ਜੋ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਜਾਗਰੂਕ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ, ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਰੀ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਦੇ ਕਰਮ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਚੋਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸਬਦੁ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਸਬਦੁ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਰੀ ਨੂੰ ਖਿਚ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਆਪ ਪੂਰਾ ਸਤਿਗੁਰ ਹੈ। ਇਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਬਿਬੇਕ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਜੋਤ ਦਾਤਾ ਹੈ ਤੇ ਮਸਤਕਿ ਤੋਂ ਹੇਠਲਾ ਸਰੀਰ ਚੇਲਾ ਹੈ, ਭੁਗਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪੀਰੀ ਹੈ, ਇਸ ਪੀਰੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਆਪੇ ਚੇਲਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਆਪੇ ਠਾਕਰ ਆਪੇ ਸੇਵਕ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਆਪੇ ਦਾਤਾ ਆਪੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪੀਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਪੀਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਉਹ ਪੀਰਾਂ ਦਾ ਪੂਜਕ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਪੀਰਾਂ ਦੀ ਪੀਰੀ ਦਾ ਆਪ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਪੀਰਾਂ ਦਾ ਹਾਣੀ ਹੈ।

ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪੀਰੀ : ਆਪੇ ਦਾਤੇ ਆਪੇ ਭੁਗਤਾ, ਆਪ ਸਤਿਗੁਰ ਆਪੇ ਚੇਲਾ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਜੇ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਮੀਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਮੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਆਪ ਧਾਰਕ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ (Doctrine of Double Sovereignty) ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਚਲਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਵਾਦ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪਰਜਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅੰਤਰਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਤੇ ਵਾਦ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਹੀ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਤੇ ਗੁਰਮਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਜੀ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਦੇਹ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੀ ਕੀ ਫ਼ੌਜ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਿਚਰਨਾ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੀ ਕਾ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਖ਼ਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਲਈ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤਖ਼ਤ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹਿੱਸਾ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਭੁਗਤਾ ਤੇ ਪਰਜਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ, ਆਪਣੀ ਧਿਰ ਦੇ ਵਾਦ ਲਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਰਬੱ-ਏਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੇ, ਸੁਆਮੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵਲਗਣਾ ਵਿਚ ਡੱਕਦੇ ਹਨ। ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਅੰਤਰਨਿਹਤ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਜੁਝਾਰੂ ਘੋਲ ਲੜਨਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਧਰੋਹਰ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਮੀਰੀ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਢਾਹ ਕੇ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਲਾਮਬੰਦ ਹੋ ਕੇ "ਦੁਆਰ ਦੁਆਰ ਘਰ ਨੌਬਤ ਬਾਜੇ" ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਪੁਲਾੜ ਯੁਗ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਧੁਰਾ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਹੋਵੇਗਾ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅਸਲੀ ਤੇ ਹੱਕੀ ਵਾਰਸ ਹਨ। ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸੱਚ ਲਈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਬੰਦ ਬੰਦ ਕਟਵਾਏ, ਤੱਤੀਆਂ ਤਵੀਆਂ 'ਤੇ ਬੈਠੇ, ਖੱਲਾਂ ਉਧੜਵਾਈਆਂ, ਖੋਪਰੀਆਂ ਉਤਰਵਾਈਆਂ, ਲੱਖਾਂ ਸੀਸਾਂ ਦੀ ਬਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸੀਸ ਗੰਜ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਨੀ ਦਾ ਏਹੋ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਸੋਚਿਆ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਸੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤਕ ਪੁੱਜ ਸਕੇ, ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਜੀਵੇ ਇਸ ਸੱਚ ਲਈ ਮਰੇ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਚ ਲਈ ਨਿਭਣਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਸਚੁ ਤੇ ਸਚੁ ਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਤੇ ਫਿਰ ਸਚੁ ਦਾ ਇਕ ਚੋਲੇ ਵਿਚ ਸੰਚਰਨ ਹੋ ਕੇ ਛੋਟੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ, ਸਚੁ ਨੂੰ ਜਾਣ ਕੇ, ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਲਭਣਾ ਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਰਾਹੀਂ ਤੁਰਨਾ, ਇਹ ਸਚੁ ਦੀ ਗੋੜ ਹੈ। ਸਚੁ ਦੇ ਇਸ ਵੇਗ ਨੂੰ ਕੌਣ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੀਪਕੁ ਨੂੰ ਬੁਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ microcosm ਤੋਂ ਵੀ ਛੋਟੀ ਸੰਸਥਾ ਸਟੇਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਹਰਨਾਖਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ, ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੇ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਜਿਨਾ ਅਕਾਲ, ਅਜੂਨੀ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ, "ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ" ਦੇ ਰੂਪ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਲਿਆ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਸਚੁ ਹੀ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਗਮੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਹਰਨਾਖਸ਼ੀ ਵਿਅਰਥ ਚੇਸ਼ਟਾ ਹੈ। ਸਚੁ ਨਹੀਂ ਮਰਦਾ, ਇਹ ਪੁਰਾਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਚੁ ਤਾਂ ਚੋਲੇ ਹੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਜਾਂ ਬੰਦ ਬੰਦ ਕੱਟ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ

ਹੈ ਤੇ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਮੈਂ ਸਚੁ ਨੂੰ ਮਾਰ ਮੁਕਾਇਆ ਹੈ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਸਟੇਟ ਦੇ ਸਿਰ ਆਪਣੇ ਚੋਲੇ ਦਾ ਠੀਕਰ ਤੋੜ ਕੇ ਨਵੇਂ ਚੋਲੇ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਆਕੀ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਫਿਰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਚੋਲੇ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਸੱਚ ਬੰਦ ਬੰਦ ਕਟਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਬੋਤਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਸਟੇਟ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਆਕੀ ਸਟੇਟ ਫਿਰ ਸਚੁ ਨੂੰ ਮੁਕਾਉਣ ਦਾ ਵਿਅਰਥ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਚੁ ਨੇ ਤਾਂ ਬਣੀ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਸਟੇਟ ਦੇ ਕੁਝ ਕਰਨ ਨਾਲ ਤਾਂ ਆਕੀ ਸਟੇਟ ਹੀ ਟੁੱਟਦੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ : 1699 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1799 ਤਕ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਰਬੱਤ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਰਬੱਤ ਖ਼ਾਲਸੇ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗੁਰਮਤਿਆਂ ਦਾ ਜੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਗੁਰਮਤਿਆਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵੱਲੋਂ ਮੀਰ ਦੀ ਮੀਰੀ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਵੱਲ ਹੈ। ਸਰਬੱਤ ਖ਼ਾਲਸੇ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰਮਤੇ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਜੰਗੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ 25 ਜਥਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ, ਗੁਰਮਤੇ ਰਾਹੀਂ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ, ਦਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਗੁਰਮਤਾ, ਅਬਦਾਲੀ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਤੈਮੂਰ ਦੀ ਫ਼ੌਜ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਦਾ ਗੁਰਮਤਾ, ਲਾਹੌਰ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਗੁਰਮਤਾ, ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਨਾਲ ਡੱਟ ਕੇ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਗੁਰਮਤਾ, ਹਿੰਦੂ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਅਬਦਾਲੀ ਤੋਂ ਛੁਡਵਾ ਕੇ ਘਰੋਂ-ਘਰੀਂ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਗੁਰਮਤਾ, ਸ਼ਾਹੀ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਦੇ ਗੁਰਮਤੇ, ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਸ਼ਾਹੀ ਹਥਿਆਰ ਤੇ ਘੋੜਿਆਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਦੇ ਗੁਰਮਤੇ, ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਸੂਹੀਆਂ ਤੋਂ ਖ਼ੁਸ਼ਾਮਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸੋਧਨ ਦੇ ਗੁਰਮਤੇ, ਦੱਬੇ-ਕੁੱਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਗੁਰਮਤੇ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1805 ਈ. ਤਕ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਘੁੰਮਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਾਰੇ ਗੁਰਮਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਮੀਰੀ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਮੂਹ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਰੁੱਝਾ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੋਮੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸਨਾਤਨੀ ਮਹੰਤਾਂ, ਉਦਾਸੀ ਸਾਧੂਆਂ ਤੇ ਨਿਰਮਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਮਹੰਤਾਂ ਨੇ ਬਿਪਰ-ਗੰਧਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੂੰ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਟਪਲਾ ਦੇ ਕੇ ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਵੱਲ ਉਲਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲੇ ਰਾਹੀਂ ਜਿਥੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਮੀਰੀ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਹੰਨੇ ਹੰਨੇ ਵੰਡਣਾ ਸੀ, ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਲਹਿਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਹੂਣ ਹੋ ਕੇ ਸਾਮੰਤੀ ਕਰਨ ਵੱਲ ਉਲਾਰ ਹੋ ਗਈ ਤੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਤੁਰ ਪਈ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 1805 ਵਿਚ ਸਰਬੱਤ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਗੁਰਮਤੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਗੁਰਮਤੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰ ਲਿਆ। 1805 ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਲਾਹੌਰ ਬਣ ਗਿਆ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਪੂਜਾ ਸਥਾਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਗਿਆ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਭਾਵੇਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਮੰਤੀ ਕਰਨ ਵੱਲ ਉਲਾਰ

ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸੀ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਤਾਂ ਸੀ, ਪਰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਧਾਰਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਜਥੇਦਾਰ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਸਜ਼ਾ ਨੂੰ ਉਹ ਖਿੜੇ ਮੱਥੇ ਝੱਲਦਾ ਸੀ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ 'ਤੇ ਪਰਛਾਵਾਂ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ। ਉਹ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦਾ ਸੇਵਕ, ਸਰਕਾਰੀ ਮੋਹਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਹਿ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ ਕਿ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ, ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਤੇ ਸਰਕਾਰੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਖੜ੍ਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਖ਼ਾਲਸਾ ਰਾਜ ਦਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਾਜ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਵ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਕਾਲ ਵੇਲੇ ਤਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਆਪਣੀ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲਾ ਖਾ ਕੇ ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਵੱਲ ਉਲਾਰ ਹੋ ਕੇ ਪੀਰੀ ਤੇ ਮੀਰੀ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਗੁਆ ਬੈਠੇ। ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਵੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਉਸ ਨੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਢਾਹਿਆ ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪੁਜਾਰੀਆਂ, ਮਹੰਤਾਂ ਤੇ ਸਰਬਰਾਹਾਂ ਹੱਥ ਸੌਂਪ ਕੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨੂੰ ਰੋਕੀ ਰੱਖਿਆ। ਮਹੰਤਾਂ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਨਿਯੁਕਤੀ ਵਿੱਤ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੀ, ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਸਰਬਰਾਹਾਂ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਜੋ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਕੋਰੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਮੁਦੱਈ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਪੂਜਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਏ। 1881 ਈ. ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੈਫ਼ਟੀਨੈਂਟ ਗਵਰਨਰ ਲਾਰਡ ਇਜਰਟਨ ਵੱਲੋਂ ਲਾਰਡ ਰਿਪਨ ਨੂੰ ਲਿਖੀ ਚਿੱਠੀ ਵਿੱਚੋਂ ਦਿਲਚਸਪ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। "ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੇਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣਾ ਜਿਹੜੀ ਗੌਵਰਨਮੈਂਟ ਕੰਟਰੋਲ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇ, ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੈਂ ਭਰੋਸਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਹਜ਼ੂਰ ਇਸ ਮਸਲੇ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣਗੇ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉਸ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਨਾਣ ਜਿਹੜੇ ਪਿਛਲੇ 30 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਸਫਲਤਾ-ਪੂਰਵਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।[7] ਸਰਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤੇ ਸਰਬਰਾਹਾਂ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਅਦਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਜਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ, ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਪਰਕਰਮਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ 1905 ਤਕ ਰਹੀ ਸੀ। ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਵੱਲੋਂ ਜਾਰੀ ਹੋਏ ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੀ ਵੱਖਰੀ ਸੀ : "ਹਮ ਜਮਲੇ ਸਿਆਨ ਪੁਜਾਰੀਆਂ...।"

ਇਹਨਾਂ ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਵਿਚ ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ

ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੁਕਮ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਸਨ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ :

1. 1900 ਈ. ਨੂੰ ਜਦ ਭਾਰਤ ਦਾ ਵਾਇਸਰਾਇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਆਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ।
2. ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਕਾਮਾਗਾਟਾ ਮਾਰੂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਵਾਈ ਗਈ।
3. ਗ਼ਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਨੂੰ ਅਸਿੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਫ਼ਤਵੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਜਾਰੀ ਕਰਵਾਏ ਗਏ।
4. ਅਪਰੈਲ 1919, ਜਨਰਲ ਡਾਇਰ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ, ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ। ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲਾ ਖਾ ਕੇ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬਿਪਰ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ, ਬੌਣੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਦੀ ਪਰਜਾ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰੀ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਉਹ ਤਾਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਸਨ। ਜਿਥੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੂੰ ਚਾਰ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅਛੂਤਾਂ ਦਾ ਪਰਸਾਦਿ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਜਬਰੀ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਐਜੀਟੇਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨ ਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਥੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਭੀਤ ਜਿੰਨੀ ਅੱਖ ਖੋਲ੍ਹੀ ਸੀ। ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। 12 ਅਕਤੂਬਰ, 1920 ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਾ ਕੇ ਜਦੋਂ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਅਛੂਤਾਂ ਦਾ ਕੜਾਹ ਪਰਸਾਦਿ ਲੈਣ ਤੋਂ ਨਾਂਹ ਕੀਤੀ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਜਬਰੀ ਕਬਜ਼ਾ ਹੋਇਆ। ਪੁਜਾਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਛੱਡ ਕੇ ਦੌੜ ਗਏ ਤਾਂ 25 ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਜਥਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੇਵਾ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਥੋਂ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨੇ ਮੋਰਚਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਬੇਅੰਤ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਕੇ ਲੰਮੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਕੋਲੋਂ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਐਕਟ ਪਾਸ ਕਰਵਾ ਕੇ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਲਿਆ ਸੀ। ਬਿਪਰ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਕੁਝ ਕਮੀ ਆਈ ਸੀ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਏ ਸਨ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਜਾਗਰੂਕ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਸਨ। ਦੇਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ, ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁਸੰਮਤੀ ਦੀ ਪਰਜਾ ਬਣਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ।

ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁਸੰਮਤੀ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਕੋਲ ਹੈ।

ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਨੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਬੜੀ ਸੂਖਮਤਾ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਬਿਪਰ ਜਾਲ ਵਿਛਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸਵਰਨਜਾਤਾਂ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਬਹਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਸਿਰ ਤੋੜ ਯਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਤੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਪਹਿਲੀ ਰਾਜਸੀ ਪਾਰਟੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਐਕਟ ਅਨੁਸਾਰ ਚੁਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ, ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਤੇਜਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ, ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਜੂਝਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਪਿਛਲੇ 35 ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਮੋਰਚੇ ਲੜਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੀ ਜੇ ਗਿਣਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਵੀ ਸੂਚੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਵਾਲਾ ਪਲੜਾ ਬਹੁਤ ਭਾਰਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਪਲੜਾ ਖ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਤੁੱਛ ਬਿਪਰ ਦਾਤ ਹੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਆਪਣੇ ਲੰਮੇ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਮੋਰਚਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦਾ ਇਕ ਅੱਖਰ ਵੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਆਪਣੇ ਮੋਰਚਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲਵਾ ਸਕਿਆ। ਆਪਣੇ ਮਿੱਥੇ ਹੋਏ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ, ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ, ਜੋ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਤੋਂ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, "ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮਤਾ", ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਚਾਰਟਰ ਹੈ, ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਹੈ, ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਬਲਵਾਨਤਾ ਦਾ ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ ਪੜਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਵ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨੇ ਇਸ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਰਾਜਸੀ ਪੜਾ ਲਈ, ਕਿੰਨਾ ਲੰਮਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਲੜਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਮੋਰਚੇ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ ਰਾਜਸੀ ਪੜਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ, ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਰਾਹ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਿਆ ਹੋਵੇ? ਇਕ ਲੱਖ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਲਾਮਬੱਧ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ, ਰੇਲ ਰੋਕੋ ਸੰਘਰਸ਼, ਰਸਤਾ ਰੋਕੋ ਸੰਘਰਸ਼, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਕਚਹਿਰੀਆਂ ਦੇ ਘਿਰਾਉ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਪੈਂਤੜੇ। ਇਸ ਲੰਮੇ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਮੋਰਚੇ ਦੀਆਂ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ, ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਵਾਲਾ ਪਲੜਾ ਬਹੁਤ ਭਾਰਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਪਲੜਾ ਖ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਚਾਰਟਰ "ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮਤਾ" ਸਰਕਾਰੀਆ ਕਮਿਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਫ਼ਾਈਲਾਂ ਵਿਚ ਆਰਾਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਪੀਰੀ ਦਾ ਤੇਜ ਆਪ ਧਾਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਇਥੋਂ ਲੋਕ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ, ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਸਬਦੁ ਦਾ ਬਹੁ

ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਤੇ ਸਬਦੁ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਪਤਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ, ਸਬਦੁ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਹੈ। ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਸਬਦੁ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਸੁਰਤਿ ਰਾਹੀਂ ਮਨ ਬੁੱਧ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਨ ਗੁਰ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਗਿਆਨ ਰਾਓ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਗੁਰ ਦੀਪਕ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿਗੁਰੁ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਆਪ ਧਾਰਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੁ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਮਨੁੱਖ ਪੀਰੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰ ਕੇ, ਪੀਰਾਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਜਾਣ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ, ਸਤਿਗੁਰੁ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ, ਪੂਰਾ ਸਤਿਗੁਰ ਆਪ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਗਤ ਜੋਤ ਰੂਪ ਹੀ ਤਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰ ਜੰਮਦਾ ਤੇ ਮਰਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਂ ਅਬਿਨਾਸੀ ਜੋਤ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਹੈ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੀਰੀ ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਪੀਰਾਂ ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪੀਰਾਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੋ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਸਰਬੱਤ ਪੀਰੀ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਜੰਮਣ-ਮਰਣ ਵਾਲੇ ਸਤਿਗੁਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵਲਗਣਾ ਵਿਚ ਡੱਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚੇਲੇ ਬਣਾ ਕੇ ਅੰਧ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਪਰਸਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਤਿਗੁਰ ਦਾ ਹਾਣੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਆਪੇ ਗੁਰੁ ਆਪੇ ਚੇਲਾ, ਆਪੇ ਠਾਕਰ ਆਪੇ ਸੇਵਕ ਦਾ ਰਹੱਸ ਸਮਝਾ ਕੇ, ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਜੁੜਦੀ ਹੈ, ਪੀਰਾਂ ਦੀ ਪੀਰੀ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰ ਕੇ, ਸਰਬੇ ਏਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੀਰੀ ਕਿਸੇ ਪੁਰਸ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਪੀਰੀ ਦਾ ਤੇਜ ਤਾਂ "ਸਭ ਮਹਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਏ" ਹੈ। ਚਾਰ ਵਰਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਾਮ ਦੇ ਜਾਪ ਦਾ ਰਾਹ ਜਾਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਦਾ ਪਰਗਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਨ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਜਾਪ "ਮੂੰਹ ਦਾ ਕਿਹਾ ਵਾਓ" ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਹੈ। ਪੀਰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ। ਪੀਰ ਦੀ ਵਿਡਾਣੀ ਚਾਕਰੀ ਮਨਮੁੱਖਤਾ ਹੈ, ਬੌਣਤਾ ਹੈ, ਚਾਕਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਰਾਹੀਂ, ਸਬਦੁ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ, ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਪਰਗਾਸ ਕਰਕੇ ਬਿਬੇਕ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ, ਪੀਰ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ, ਪੀਰ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੋਣਾ, ਇਹ ਗੁਰਮੁੱਖਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ, ਪੀਰਾਂ ਦਾ ਹਾਣੀ, "ਖਾਲਸਾ ਮੇਰੋ ਸਤਿਗੁਰ ਪੂਰਾ" ਜੋ ਪੀਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਕੇ, ਸਰਬੇ ਏਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਜੁੜ ਕੇ, ਸੁਆਮੀਆਂ ਦੇ ਸੁਆਮੀਤਵ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰ ਕੇ ਸਰਬੱਤ ਵਿਚ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੂਹ 'ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ' ਹੈ ਤੇ ਇਹੋ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੀ ਕਾ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਹੈ, 'ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ' ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਪੀਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਸਤਿਗੁਰੁ ਦੇ ਤੇਜ ਦੇ ਆਪ ਧਾਰਕ ਹਨ, ਸਤਿਗੁਰੁ : ਗਿਆਨ ਰਾਓ ਦੀ ਸੂਖਮ ਲੋਅ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੋਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ

ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੁ ਦਾ ਤੇਜ, ਕਿਸੇ ਪੁਰਸ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਤਿਗੁਰੁ ਤਾਂ "ਸਭ ਮਹਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਏ" ਹੈ। ਪੀਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਲਿਵ ਦੇ ਰਾਹ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਪੀਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ।

ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹੈ। ਆਪੇ ਗੁਰ ਆਪੇ ਚੇਲਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਾਜ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਹੀ ਪੁਲਾੜ ਯੁਗ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਤੇ ਦੁਆਰ-ਦੁਆਰ ਪਰ ਨੌਬਤ ਬਾਜੇ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਜੇ ਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਰਾਜਾ ਤੇ ਪਰਜਾ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ, ਤਖ਼ਤ ਮਨੁੱਖਤਾ (ਸਰਬੱਤ) ਨੂੰ ਇਕ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੇ। ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵਲਗਣਾ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ, ਤੇਗ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ 'ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ (ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਡੱਬਾਬੰਦੀ) ਦੀ ਖੜੋਤ, ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹੋ ਹਿੱਤ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਹਨ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਤਿਗੁਰੁ : ਗਿਆਨ ਰਾਓ ਦਾ ਤੇਜ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਦੇਹਧਾਰੀ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਹੈ, ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਦੇਹਧਾਰੀ ਸਤਿਗੁਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਕੇ, ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਕੁਰਾਹੇ ਪਾ ਕੇ, ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਇਕ ਸੁਰਤਾ ਭੰਗ ਕਰ ਕੇ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਪਰਸਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਹਧਾਰੀ ਸਤਿਗੁਰ ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ, ਗੁਰੂ ਤੇ ਚੇਲੇ ਦੀ ਦਵੈਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭੁਗਤਾ, ਚਾਕਰ ਤੇ ਬੌਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਹਧਾਰੀ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੇ ਬੌਣੇ ਭਗਤ, ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦੇ ਹਨ। ਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਤਖ਼ਤ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਤੰਤਰ, ਜਗੀਰੂ ਤੰਤਰ, ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਤੰਤਰ, ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਾਲਾ ਤੰਤਰ, ਇਕ ਪੁਰਖੀ ਤੰਤਰ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੰਤਰ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਭੁਗਤਾ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਰਾਜ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਤੇਜ ਇਹਨਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਅੰਤਰਨਿਹਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਲਕੀਰਾਂ (ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ) ਪਾਈਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਨਕਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਗ਼ੌਰ ਨਾਲ ਤੱਕੋ, ਅਣਗਿਣਤ ਲਕੀਰਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਵੰਡ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਪਰਜਾ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਹ ਤਖ਼ਤ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਹੁਣ ਪੁਲਾੜ ਨੂੰ ਵੰਡਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ, ਪੁਲਾੜਾਂ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਇਹਨਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੁਚੇਸ਼ਟਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵੰਡ ਦੀਆਂ ਲਕੀਰਾਂ 'ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਪਹਿਰੇ ਦੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਨੂੰ ਉਹ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਕਹਿੰਦਾ

ਹੈ। ਤਖ਼ਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਖੁਆਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਹੀ ਹਿੱਤ ਵਿਰੁੱਧ ਜੂਝ ਰਹੀ ਹੈ। ਤਖ਼ਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਵੰਡ ਤੇ ਖੁਆਰੀ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ, ਵਿਚਾਰ ਉਠਿਆ "ਖੁਆਰ ਹੋਇ ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ"। ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੋ ਕੇ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ", ਸਤਿਗੁਰੁ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰ ਕੇ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ", ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਵਿਚ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ", ਗੁਰੁ ਦੀਪਕੁ ਦੀ ਲੋਅ ਰਾਹੀਂ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ", ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੇ ਦਵੈਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਆਪੇ ਦਾਤਾ ਤੇ ਆਪੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਵਿਚ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ", ਗੁਰੂ ਤੇ ਚੇਲੇ ਰਾਹੀਂ ਘੜੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਆਪੇ ਗੁਰੁ ਆਪੇ ਚੇਲਾ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ", ਵਾਦਾਂ 'ਤੇ ਤਖ਼ਤਾਂ ਤੇ ਸੁਰਤਿ ਲਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ, ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡ ਕੇ, ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਤੇ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪੁਲਾੜੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ"। "ਸਭ ਮਿਲੈਂਗੇ" ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਤਖ਼ਤ ਸਰਬੱਤ ਨੂੰ ਜੁੜਨ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ, ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੇ, ਇਸੇ ਲਈ ਤਖ਼ਤ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਢਾਹੁੰਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਤਖ਼ਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਅਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਇਕ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਜਾਂ ਇਕ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਥੋੜ ਵਰਤਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਤੇ ਧਰੋਹਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਫ਼ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਹੀਣ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਏਕੋ ਨਾਮੁ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਤਖ਼ਤ ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਤਖ਼ਤ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਧਾਰਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਤਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪਰਜਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪੁਰਖੀ ਤਖ਼ਤ, ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰ ਕੇ, ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਹੋ ਕੇ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਜਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਜਮਾਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਤੰਤਰ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਪਹਿਲੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ, ਇਥੇ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਇਕ ਪੁਰਖ ਕੋਲ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਸਰੀ ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਬਹਾਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਚ ਹੈ, ਇਸ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਤਖ਼ਤ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਭੂ-ਖੇਤਰ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਖ਼ਤ ਹੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੋਂ ਨਖੇੜਨ ਲਈ ਰਾਜ ਹੱਦਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ (ਖੇਤਰ) ਨੂੰ ਵੰਡਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤਖ਼ਤ ਮਨੁੱਖਤਾ

ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਰਾਜ ਦਾ ਹੀ ਤੇਜ ਹੈ, ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਇਕ ਪੁਰਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੋਂ ਜਮਾਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ (ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ) 'ਤੇ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅਜੇ ਵੀ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀਆਂ ਲਕੀਰਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਹਉਂ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਦੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਮਾਨਵ ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਿਖਰ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ, ਤਖ਼ਤ ਤਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਹਉਂ ਦੇ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵ ਨਾਸ਼ ਤਕ ਪੁੱਜਣਾ, ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਨਿਹਿਤ ਕਰਮ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤਖ਼ਤ ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਹੀ ਰਾਜ ਪਲਟਿਆਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਰਗਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਤੇਜ ਦੇ ਸੱਚ ਨੇ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਧਰਤ ਤੋਂ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਤਖ਼ਤ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਪੁਲਾੜ ਯੁਗ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਧੁਰਾ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ (ਪ੍ਰਭੁਤਾ) ਦਾ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡਿਆ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਕੇਂਦਰ ਹਨ। ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਵਲਗਣਾਂ (ਫ਼ਿਰਕੇ) ਤੇ ਲਕੀਰਾਂ (ਰਾਜ ਹੱਦਾਂ) ਰਾਹੀਂ ਵੰਡਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ (Non State power neculous) ਵਲਗਣਾਂ ਨੂੰ ਮੇਟਣਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਰਾਹੀਂ ਜੋੜ ਕੇ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚੋਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਈਆਂ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਲਕੀਰਾਂ ਤੇ ਕੁਤਰਮ ਵੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਜਾਗਰੂਕ ਵਰਗ, ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਦੋਹਰੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ:

ਦੋ ਵੇਲੇ ਅਰਦਾਸ ਇਹ, ਹੋਵੇ ਤਖ਼ਤ ਅਕਾਲ
ਭਲਾ ਹੋਵੇ ਸਰਬੱਤ ਦਾ, ਰਿਆਇਤ ਪੰਥ ਦੇ ਨਾਲ।

ਮਨੁੱਖਤਾ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪ ਪਰਜਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ, ਲਈ ਦੋਵੇਂ ਵੇਲੇ ਅਰਦਾਸ ਕਰਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਹੈ। ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਜਲੌਅ ਏਕੋ ਨਾਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।

ਸਥਾਨ, ਸਮਾਂ, ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਸਜੀਵ ਆਕਾਰ ਨਾਮ ਰੂਪ ਤੇ ਪਰਸਾਦਿ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਇਹ ਚਾਰ ਰੂਪ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੋ ਰਾਹ ਹਨ, ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਅਨੇਕਤਾ ਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਪਰਗਾਸ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਰਾਹੀਂ

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਤ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਅਨੇਕਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਮੈਂ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਹੈ, ਇਹ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਗਣਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਭੈ ਵੱਲ ਹੈ, ਵੈਰ ਵੱਲ ਹੈ। ਅਨੇਕਤਾ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਅਖਾੜਾ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਅਖਾੜੇ ਵਿਚ ਹਨੇਰਾ ਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਪਰਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਸੁਚੇਤ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਰਬੱਤ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਪਰਸਾਦਿ (ਭੋਜਨ) ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ, ਸਮੂਹ ਸੁਚੇਤ ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਰਸਾਦਿ (ਦੇਗ) ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ, ਜੋ ਕੇਵਲ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਵਿਚ ਪਰਸਾਦਿ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਪਰਸਾਦਿ (ਦੇਗ) ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵੈਰ ਹੈ, ਭੈ ਹੈ, ਖੋਹ ਹੈ, ਦੇਗ ਤੇ ਜਬਰੀ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ, ਤੇ ਦੇਗ (ਆਰਥਿਕਤਾ) ਦਾ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਹੈ। ਪਰਸਾਦਿ (ਦੇਗ, ਆਰਥਿਕਤਾ) ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰਾਹ ਹਨ, ਅਨੇਕਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਹਨ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਤਖ਼ਤ ਦੇਗ (ਪਰਸਾਦਿ, ਆਰਥਿਕਤਾ) ਦੀ ਵੰਡ ਲਈ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਭੁਗਤਾ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਲਈ, ਤੇਗ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇਗ ਤਾਂ ਤੇਗ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਦੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਪਰਜਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਉਠਣ ਦਿੰਦਾ। ਦੇਗ ਤੇ ਤੇਗ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਤੇ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕ ਸਿਧ ਕਰਨ ਲਈ ਦਰਸ਼ਨ ਘੜਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦਰਸ਼ਨ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜੇ (ਦਾਅ-ਪੇਚ) ਘੜਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇਗ ਵਿਹੀਣ ਤੇ ਤੇਗ ਵਿਹੀਣ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਟਿਕੀ ਰਹੇ, ਤੇ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ, ਦੇ ਦਾਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੇ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵੰਡਿਆ ਹੋਣਾ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਨਿਰਤੇਜ ਹੋਣਾ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਜਾਗਰੂਕ ਨਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਜੋ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਦੇਗ ਤੇ ਤੇਗ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਵਾਲੇ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜ) ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਦੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਜੋਕੀ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ, ਸੈਕੂਲਰ ਬੁਰਕਾ ਦਿਖਾਵੇ ਲਈ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਇਸ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜਾ ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਬਿਪਰ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਬਿਪਰ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਜਾਤਾਂ-ਉਪਜਾਤਾਂ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ, ਨਵੇਂ ਸੁਆਮੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਤੇ ਵੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਇਸ ਦਾ ਐਲਾਨੀਆ ਟੀਚਾ ਹੈ। ਖੰਡਤ ਤੇ ਨਿਰਤੇਜ ਮਨੁੱਖਤਾ ਹੀ ਦੇਗ ਤੇ ਤੇਗ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਤੇਜ ਦੀ ਪੂਜਾ ਅਗਿਆਨਤਾ, ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਤੇ ਅੰਧ-ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਪਸਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਧਰਮ ਤੇ

ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੁਆਮੀਆਂ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਆਮੀ ਦਾਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਚੇਲਾ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸੇਵਕ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਚਾਕਰ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਨਿਰਤੇਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੱਡ ਦਾਤਿਆਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮੱਥਾ ਟੇਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਬੌਣਤਾ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੇ ਤੇਜ-ਵਿਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਸੋਸ਼ਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਦਾ ਬਿਪਰ ਵਰਤਾਰਾ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਬਿਪਰ ਸ਼ਤਰੰਜ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸੂਖਮ ਚਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਖਮ ਸ਼ਤਰੰਜ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੈਂਤੜਾ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਉਪਰ ਨਾ ਉਠਣ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜਾਲ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਨ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਜਾਪ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਦਾ ਪਰਗਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦੇਣਾ, ਆਨ ਦੀ ਪੂਜਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਉਭਾਰ ਕਰਨਾ, ਅਵਰ ਦੂਆ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣ ਕਰਨਾ, ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪ ਪੂਰਾ ਸਤਿਗੁਰ ਨਾ ਬਣਨ ਦੇਣਾ, ਗੁਰ-ਪਰਗਾਸ ਰਾਹੀਂ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ, ਅਨੇਕ ਦਾਤਿਆਂ ਦੇ ਜਾਲ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਡੱਬਾਬੰਦੀ ਕਰਨਾ, ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਪਰਜਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਣ ਲਈ ਵਿਛਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਤੇਜ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਨਵਤਾ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਤੇਜ ਵਿਹੂਣ ਹੋ ਕੇ ਬੌਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰਦੀ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਚਾਰ ਰੂਪ ਸਥਾਨ, ਸਮਾਂ, ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਤੇ ਪਰਸਾਦਿ ਹਨ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਸਾਦਿ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਇਸ ਪਰਸਾਦਿ ਦੀ ਵੰਡ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪਰਗਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ, ਸੁੰਨ ਸਰੂਪ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਸਰੂਪ ਏਕਤਾ, ਇਸ ਪਸਾਰੇ ਰਾਹੀਂ, ਵਰਤਾਰੇ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਸਰੂਪ ਤੇਜ ਆਪ ਹੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਤੇਜ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ। "ਸਗਲ ਪਸਾਰਾ ਤੁਮ ਤਨਾ" ਕੋਈ ਰੂਪ ਨਿਰਤੇਜ ਨਹੀਂ। ਤੇਜ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵੇਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਤੋਰਨ ਦਾ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੁਆਮੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਡੱਬਾਬੰਦੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਘੜ ਕੇ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਬਾਹਰ ਮੁਖੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ ਗੁਆ ਕੇ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੇ ਬੌਣ ਨੂੰ ਧਾਰ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਤੋਰ ਕੇ, ਪਰਸਾਦਿ (ਦੇਗ) 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਦੇਗ (ਪਰਸਾਦਿ, ਆਰਥਿਕਤਾ) ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਬਹਾਲ ਕਰ ਕੇ, ਤੇਗ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਸੀ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰਤੇਜ ਹੋ ਕੇ ਦੇਗ ਤੇ ਤੇਗ

ਤੋਂ ਵਿਹੂਣ ਹੋ ਗਏ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ, ਦੇਗ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਪਰਸਾਦਿ ਲੈਣ ਲਈ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੇਵਾਦਾਰ ਬਣ ਗਏ। ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਵਿਚ ਫਸੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ। ਇਹ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਹੀ ਤਾਂ ਰਾਜ ਭਗਤੀ ਸੀ, ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਜੋ ਚਾਕਰਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਏ ਸਨ, ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੇ ਅਹਿੰਸਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਅਹਿੰਸਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਬੌਣਤਾ ਦੀ ਖੜੋਤ ਦਾ ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਭੁਗਤਾ ਹੋ, ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਰਜਾ ਹੋ ਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੁਹਾਡਾ ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਰੂਪ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹੈ, ਇਹੋ ਤੁਹਾਡੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ, ਰਾਜਾ ਜਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਹੱਕ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ, ਤੇਗ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਦੇ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਤਖ਼ਤ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਅਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਕ ਛੋਟੇ ਹਿੱਸੇ ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਸਮੂਹ, ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਦੀ ਹੀ ਧਿਰ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਹੈ, ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਵਲਗਣਾਂ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਖਵਾਦੀ ਤੇ ਵੰਡਵਾਦੀ ਤੇ ਤਰੇੜ-ਪਾਊ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੇ ਬੌਣ ਵਰਤਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਨਿਤਾਣੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਘਾੜੂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਗ਼ ਵਿਹੀਣ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਵਿਹੀਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮਾਨਵ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਨੇ ਘੁੱਟਣ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਦਮ ਘੁੱਟਣ ਲੱਗਾ, ਇਸ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਰੋਟੀ (ਪਰਸਾਦਿ) ਤੋਂ ਆਤਰ ਹੋ ਗਏ। ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪਰਗਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤਾਂ ਪਰਸਾਦਿ ਸੀ, ਤੇ ਇਹ ਪਰਸਾਦਿ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਕੋਲ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਬਹਾਲ ਹੋ ਗਈ। ਲੋਕ ਕੌਣ ਸਨ ? ਲੋਕ ਤਾਂ ਸੁੰਨ ਸਰੂਪ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ, ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਤੇਜ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹਨ, ਤੇਜ ਤਾਂ ਅਨੇਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਪਸਰਿਆ ਹੈ, ਤੇਜ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਹਿਜੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਚਾਲ ਭਾਵੇਂ ਹੌਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਵੇਗ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ, ਤੇਜ ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡਣ ਵੱਲ ਹੈ, ਦੁਆਰ-ਦੁਆਰ ਪਰ ਨੌਬਤ ਬਾਜੇ ਵੱਲ ਹੈ। ਤੇਜ ਤਾਂ ਘਟਿ-ਘਟਿ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਸਥਾਪਤੀ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵੇਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਤੋਰਨ ਲਈ, ਆਕੀ ਪੈਂਤੜਾ ਲੈ ਕੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਤੇਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਰੁਕ ਗਿਆ, ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦਾ ਦਮ ਘੁੱਟਣ ਲੱਗਾ, ਤਾਂ ਤੇਜ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਨਿਰਤੇਜ ਰੂਪ, ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਰੂਪ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਘੁਟਣ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ, ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਲਿਆ। ਇਸ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ, ਮਾਰਕਸ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜਾ

"ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਘੋਲ ਰਾਹੀਂ ਪਰਗਾਸ" ਲੱਭ ਲਿਆ। ਤੇਜ਼ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਰੂਪਾਂ ਨੇ, ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰੂਪ 'ਜ਼ਾਰ' ਵਿਰੁੱਧ ਲਾਮਬੱਧ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਕਿਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ, ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਸੰਗਰਾਮ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰ ਲਿਆ। ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵੇਗ ਤਾਂ ਤੁਰਿਆ, ਤੇਜ, ਜੋ ਇਕ ਪੁਰਸ਼ 'ਜ਼ਾਰ' ਕੋਲ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੀ, ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਇਆ, ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਇਕ ਪੁਰਸ਼ ਕੋਲੋਂ ਖੁਸ ਕੇ ਕ੍ਰਿਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਆ ਗਿਆ। ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਥਾਂ ਜਮਾਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋ ਗਈ। ਤੇਜ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਤੇਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਤੇਜ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਅਜੇ ਮੁੱਕੀ ਨਹੀਂ। ਜਮਾਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਨੇ ਵੀ ਤੇਜ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਦੇਸ਼ ਤੇ ਤੇਜ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਬਹਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ, ਪਹਿਲੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ ਹੈ। ਪਰ ਹੈ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਵੀ ਦਾਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ, ਤੇਜ ਦੀ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਮੰਜ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਤੇਜ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ ਸਥਾਪਤੀ, ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਉੱਠਣ ਤੋਂ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਤੇਜ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਨਾਨਕ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਵੇਖ ਕੇ, ਖੰਡਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੌਣ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਤੇ ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵੇਗ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਇਆ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ, ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਤੇ ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਵਿਚ ਫਸੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਲਈ, ਰਾਹ ਦੱਸਿਆ। ਤੇਜ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਪ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਤੇਜ ਦੇ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਦਾ ਹੀ ਪੰਧ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਬੌਣਵਾਦ ਜੋ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਤੇਜ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਤੇਜ ਵਿਹੀਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਤੇਜ ਦਾ ਰੂਪ ਸਤਿਗੁਰੁ ਜੰਮਦਾ ਤੇ ਮਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਤਿਗੁਰੁ ਗਿਆਨ ਦੀ ਜੋਤ ਸਭ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਤੇਜ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਕੇ ਪੂਜਾ ਕਰਨਾ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ, ਬੌਣਤਾ ਹੈ। ਲੋਕੋ ! ਤੇਜ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਉਹ ਘਟਿ-ਘਟਿ ਨੂੰ ਧਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਤੇਜ ਦੀ ਅਗਿਆਨੀ ਪੂਜਾ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇਜ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰੋ। ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਜੀ ਨੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਜ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਤੇਜ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹਨ, ਸਬਦੁ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਰੀ ਖਿੱਚ ਲਈ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਆਪ ਪੂਰੇ ਸਤਿਗੁਰ ਹਨ, ਆਪ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੀ ਕੀ ਪਰਗਟ ਦੇਹ ਹਨ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਤੇਜ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੈ। ਉਹ ਤੇਜ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਅੱਗੇ ਨੂੰ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਤੇਜ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਵੱਲੋਂ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਦਾ ਘੋਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇਜ ਦੀਆਂ ਆਕੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਰਾਹੀਂ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਤੇਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਘਰਸ਼, ਜਿਸ ਨੇ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ਼ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡਣਾ ਸੀ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲਾ ਖਾ ਕੇ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਫਿਰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਤੇਜ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸੀਮਿਤ

ਹੋ ਗਈ, ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਦੀ ਧਰੋਹਰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਪੂਜਾ ਸਥਾਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਗਿਆ। ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਪਲੇ ਰਾਹੀਂ ਮੁੜ ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਗੁਆ ਕੇ, ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾ ਤੇ ਪਰਜਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਗਏ।

ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹਨ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ, ਪੀਰਾਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ, ਸਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ, ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਰੀ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਦੇ ਰਾਹ, ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਪੀਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤੇਜ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ, ਘਟਿ-ਘਟਿ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਤਾ ਤੇਜ ਨੂੰ ਧਾਰਦੀ ਹੈ, ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ, ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਮਾਨਵ ਸਮੂਹ, ਇਸ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡਣ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਆਪੇ ਗੁਰ ਆਪੇ ਚੇਲਾ ਦੀ ਪੀਰੀ ਦਾ ਮੀਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਹੈ।

ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨੇ ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਤੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਵੱਲ ਝੀਤ ਜਿੰਨੀ ਅੱਖ ਖੋਲ੍ਹੀ ਹੈ। ਲੰਮਾ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਲੜਿਆ ਹੈ, ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਜੋ ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਨੂੰ ਅਜੇ ਸੂਬਿਆਂ ਤੱਕ ਵੰਡਣ ਤੱਕ ਹੀ ਪੜਾਅ ਮਿਥਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਸਰਵਨਜਾਤੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਜੋ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਬਹਾਲ ਕਰੀ ਬੈਠੀ ਹੈ, ਕਿਵੇਂ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਰਕਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਇਸ ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ ਰਾਹ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਰਸਾਰ ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ, ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ, ਵੱਖਵਾਦੀ ਪਰਚਾਰਨਾ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤਾ। ਮਨੁੱਖਤਾ 'ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਜੁਲਮ ਢਾਹੇ, ਝੂਠੇ ਪੁਲਿਸ ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ, ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦਾ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜਾ ਲੈ ਲਿਆ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਬਦਨਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਗੁਪਤ ਏਜੰਸੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਬੱਸਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਨਿਰਤੇਜ ਰੂਪ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਗੋਲੀਆਂ ਮਾਰਨੀਆਂ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੰਡਣਾ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣਾ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਵਾਲੇ ਰਾਜ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦਾਅ-ਪੇਚ ਸਨ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਦਮ ਘੁੱਟਣ ਲੱਗਾ। ਤੇਜ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਕਿ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਵੰਡੇ ਰਹਿਣ, ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਭੁਗਤਾ ਰੂਪ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰੇ ਤੇਜ ਦੇ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਪੁਲਿਸ ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਧਰਤ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜੇ ਵਿਰੁੱਧ ਡੱਟਣ ਲਈ, ਦਮਦਮੀ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਮੁਖੀ ਸਰਦਾਰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਸਮੇਤ, ਤੇ ਭੁਯੰਗੀ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਰੂਪ ਆਲ ਇੰਡੀਆ ਸਿੱਖ ਸਟੂਡੈਂਟਸ ਫ਼ੈਡਰੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਕੇਂਦਰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਗਏ। ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਨੂੰ ਕੌਣ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਤੇਜ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਹੈ, ਤੇਜ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਤੇਜ

ਆਪਣਾ ਰਾਹ ਆਪ ਪਛਾਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤੇਜ ਆਪਣੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪ ਡੱਟਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ ਨੇ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਆਪ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕਿਸੇ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਸੁਰਤਿ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਰੂਪ ਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਆਪ ਫ਼ਤਹਿ ਕਰਨੀਆਂ ਹਨ। ਸਰਬੱਤ ਨੇ ਤੇਜ ਧਾਰ ਕੇ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਹੀਨ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਰੂਪ, ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵਿਚ ਜੁੜਨਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਸੰਗਰਾਮ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਦਮਦਮੀ ਟਕਸਾਲ ਤੇ ਆਲ ਇੰਡੀਆ ਸਿੱਖ ਸਟੂਡੈਂਟਸ ਫ਼ੈਡਰੇਸ਼ਨ ਨੇ ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸੁਨੇਹਾ ਜੋ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ ਸੀ, ਫਿਰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਕਿ ਸਬਦੁ ਨਾਲ ਪ੍ਰੀਤ ਕਰਕੇ ਪੀਰ ਦੀ ਪੀਰੀ ਖਿੱਚ ਲੈਣੀ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰੀਤ ਕਰਕੇ ਮੀਰ ਦੀ ਮੀਰੀ ਖੋਹ ਲੈਣੀ ਹੈ, ਇਸ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ, ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣ ਲਿਆ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਲੌ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਫਿਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਿਆ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਧਰੋਹਰ ਵਜੋਂ ਫਿਰ ਉਭਰਨ ਲੱਗਾ।

ਸਵਰਨਜਾਤੀ ਬੁਰਜੂਆਂ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਜੋ ਦੇਗ਼ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਬਹਾਲ ਕਰੀ ਬੈਠੀ ਹੈ, ਜੋ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰੀ ਬੈਠੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਸਹਾਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਫ਼ਤਹਿ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰ ਪੈਣ? ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਬੁਖਲਾ ਗਿਆ ਤੇ ਇਸ ਬੁਖਲਾਹਟ ਵਿਚ 'ਸਾਕਾ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ' ਐਕਸ਼ਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦੋ ਲੱਖ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੈਨਾ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਘੱਲ ਦਿੱਤੀ। ਸਮੁੱਚਾ ਪੰਜਾਬ ਕਰਫ਼ਿਊ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ 3 ਜੂਨ, 1984 ਨੂੰ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਭਰਪੂਰ ਸੈਨਿਕ ਆਕ੍ਰਮਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਪਹਿਰੇਦਾਰ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਦੇ ਚਾਨਣ, ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡਣ ਵਾਲੇ ਸੂਰਬੀਰ, ਜੋ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ, ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਦੀ ਅਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤੇਜ ਰਾਹੀਂ ਰੁਸ਼ਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਣਾ ਸੀ, ਉਹ ਥੋੜੇ ਜਿਹੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਲਗਭਗ 250 ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ, ਸਵਰਨਜਾਤ ਬੁਰਜੂਆ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਵੱਲੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ 'ਸਾਕਾ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ' ਦਾ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ 6 ਜੂਨ, 1984 ਤਕ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦੇ ਰਹੇ, ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪਾ ਗਏ। 6 ਜੂਨ, 1984 ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਾ ਟੈਂਕਾਂ, ਤੋਪਾਂ ਤੇ ਮਾਰਟਰ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਲੈਸ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਢਾਹ ਕੇ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਲਈ ਜੂਝ ਰਹੇ ਸੂਰਬੀਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾ ਕੇ, ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਗਈ। ਮੀਡੀਆ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਾ ਨੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਬਹਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਵੱਖਵਾਦੀ ਤੇ ਅਤਿਵਾਦੀ ਮਾਰ ਮੁਕਾਏ ਹਨ। ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਡਰ ਵੀ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਤੇਜਤਾ ਦੀ ਧਰੋਹਰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਢੱਠਾ ਵੇਖ ਕੇ, ਫਿਰ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਾ ਲੈਣ। ਲੋਕ ਉਭਾਰ ਤੇ ਲੋਕ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਫਿਰ ਕਾਹਲੀ

ਕਾਹਲੀ ਠੇਕੇਦਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਫਿਰ ਦਮ ਘੁੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤੇਜ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਜਾਣ ਲਈ ਫਿਰ ਉਤਾਵਲਾ ਹੈ, ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਨੂੰ ਕੌਣ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਸਥਾਪਤੀ ਕੋਲ ਪਰਸਾਰ ਮੀਡੀਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਦੇ ਪਾਂਧੀਆਂ ਵਿਚ ਤਰੇੜਾਂ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਪਾਂਧੀਓ, ਤੇਜ-ਪੂਜਕ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਬਚੋ। ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਰਾਹ 'ਤੇ ਸਹਿਜੇ ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਪਾਂਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਮੁਕਾਉਣਾ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ 'ਸਾਕਾ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ' ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕੋ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰੇ ਪਾਂਧੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੀ ਧਰੋਹਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਰੂਪ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਭਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ। ਦਸੰਬਰ 1764 ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਨ ਪਰੇਰਿਆ ਸੀ ? ਇਹ ਅਬਦਾਲੀ ਦਾ ਸੱਤਵਾਂ ਹਮਲਾ ਸੀ। ਜਥੇਦਾਰ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ 30 ਸਾਥੀਆਂ ਸਮੇਤ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਲਈ ਜੂਝਦਾ ਹੋਇਆ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਅਬਦਾਲੀ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰਕੇ, ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਲਾ- ਦੁਆਲਾ ਤੋਪਾਂ ਨਾਲ ਢਾਹ ਕੇ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਿੰਘ ਜੋ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਅਬਦਾਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰੇ ? ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਸਮਝੋ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਜਦੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਲਈ ਆਪਣੇ ਜਲੌ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਅਵੱਸ਼ ਇਸ 'ਤੇ ਆਕ੍ਰਮਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਲੌ ਲਈ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਬਦਾਲੀ ਤੇ ਇੰਦਰਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰੇ ਹਨ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ 1805 ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਧਰੋਹਰ ਵਜੋਂ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੂੰ ਮੁਬਾਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤੇਜ-ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੋਹਾਂ ਰਾਹਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਧਰੋਹਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਮੋਰਚਾ ਵੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਲਾਮਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਸੁਨੇਹੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਰਾਹੀਂ ਲੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਪਾਂਧਿਓ ! ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਨਾ ਨਿੰਦੋ, ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਦੇ ਪਾਂਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਮੁਕਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਨਾ ਤੁਰੋ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਇੱਕੋ ਹੈ, ਉਹ ਦੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਤੇਗ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਤੇਜਤਾ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੁਆ ਕੇ ਬੌਣ ਵਰਤਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਤੇਜਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਇੱਕੋ ਹੈ, ਇੱਕੋ ਰਾਹ 'ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜੋੜੋ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਜਲੌਅ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਅਕਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਰ ਕਰੋ, ਫਿਰ ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਸੁਨੇਹੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰੋ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਦੋਂ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਗਈ, ਇੱਕੋ ਰਾਹ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੋ ਗਈ, ਤੇਜਤਾ ਤਾਂ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਲੋੜ ਹੈ ਸਰਬੱਤ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ, ਧਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦੀ ਤੇ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚਾਨਣ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਮੁੜ ਉਸਾਰਨ ਦੀ। ਜਦੋਂ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਏ ਹੱਥ ਆਪਣੀ ਤੇਜਤਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਜੁੱਟ ਪਏ ਤਾਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਆਪ ਹੀ ਦਿਖਾ ਦੇਣੀ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਸਮਾਂ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਛੇਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਕਹੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦ "ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਅਪਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇਗਾ" ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹਨ। ਇਕ ਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। "ਜਿਨ੍ ਦਿਸਿ ਆਇਆ ਹੋਹਿ ਰਲੀਆ...।"

ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਾਹ ਨੂੰ ਕੌਣ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ ? "ਸਾਕਾ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ" ਹਨੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨੂੰ ਬੁਝਾਉਣ ਦਾ ਅੰਤਮ ਆਕ੍ਰਮਣ ਸੀ। ਅੰਧ-ਵਰਤਾਰਾ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕੇਗਾ। ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਢੱਠਣ ਨਾਲ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਸੱਚ ਹੁਣ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਇਹ ਜਾਨਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਹੈ ਕਿ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਤੇਜ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਢਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ? ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਕੀ ਖੋਂਹਦਾ ਹੈ ? ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਰਾਹੀਂ ਤੇਜ ਨੇ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਤੇਜ ਪਹਿਲਾਂ 'ਜ਼ਾਰ' ਤੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਇਕ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਅੱਧ ਹੈ, ਤੇਜ ਦਾ ਇਥੇ ਵੀ ਦਮ ਘੁੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤੇਜ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਹਲਾ ਹੈ, ਤੇਜ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਉਕਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਪੁਰਖ ਕੋਲ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਹੋਵੇ। ਤੇਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਾਹ ਦਾ ਵੇਗ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਲੋੜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤਾਂ ਨਿਹਚਲ ਰਾਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ 'ਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ, ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਟਿਕਾਉ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ ਦੇ ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਰਾਹ ਦਾ ਪੜਾਅ ਆਪੇ ਦਾਤਾ ਆਪੇ ਭੁਗਤਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਆਪੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਤੇਜ ਆਪਣੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਵੰਡ ਕੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਤੇਜ ਦੇ ਸਚੁ ਦੀ ਰੀਝ ਹੈ, ਕੋਈ ਆਕੀ ਪੈਂਤੜਾ, ਤੇਜ ਦੇ ਇਸ ਰਾਹ ਨੂੰ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਪੁਲਾੜੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਟੁੱਟ ਜਾਣੀਆਂ ਹਨ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੇ ਇਕ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਵੱਖਵਾਦੀ ਅਤਿਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਧਰਤ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣੇ ਹਨ, ਤੇਜ ਦੇ ਆਕੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਖ਼ੁਆਰ ਹੋਏ "ਸਭ ਮਿਲੇਂਗੇ" ਦੇ ਨਿਹਚਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਰਾਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. *ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਭਗਤਮਾਲਾ*, ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ ਸੰਪਾਦਕ ਧਰਮ ਚੰਦ ਬਾਂਤਿਸ਼, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨਾ 225, 1979.
2. *ਏ ਸ਼ਾਰਟ ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਦਿ ਸਿਖਸ*, ਪੰਨਾ 41.
3. ਗਿ: ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ*, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪੰਨਾ 415.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 418.
5. ਉਹੀ।
6. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ*, ਪੰਨਾ 65.
7. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼, *ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲੀਸ਼ਰ, ਪੰਨਾ 4.

16

(ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

(ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ[1] ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਮਨ ਦੀ ਕੈਨਵਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਰੂਪ ਬਣਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਨਿਵਾਸ, ਧਰਤੀ-ਧਰਮਸ਼ਾਲਾਂ ਤੇ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਦਿੱਖ-ਅਦਿੱਖ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਜੈਵਿਕ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ (ਆਤਮ ਕਹਿ ਲਵੋ) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ—ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਉਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧੁਰਾ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਜਾਂ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮਰਯਾਦਾ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਏਕੋ ਆਤਮ। ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨੂੰ, ਮਨੁੱਖੀ ਮੱਤ ਜਾਂ ਮਜ਼੍ਹਬ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਸਟੇਟ

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਣਕਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿੱਤੀ ਵਾਰ, ਪਵਨ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ ਵਿਚ ਥਾਪੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਉਥੇ ਅਣਗਿਣਤ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਜਾਤੀ ਹੈ—ਮਨੁੱਖ!

ਮਨੁੱਖ, ਧਰਤੀ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਠੀ : ਇਕਾਈ ਹੈ। 'ਇੱਕੋ' ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜੋ ਵੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਇਕਾਈ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜੇ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਤਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਔਗੁਣਾਂ, ਵੰਡੇਵਿਆਂ ਦੀਆਂ ਹਾਰ (ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ), ਜੰਗਾਂ ਵਿਚ ਮਰੇਗਾ। ਮਨੁੱਖ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਪਰਜਾ ਵਿਚਕਾਰ ਵੰਡਿਆ ਰਹੇਗਾ। Eco ਤਵਾਜ਼ਨ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।

ਉਦਾਹਰਣ : ਸਟੇਟ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਿਤ ਫੁਰਨਾ, ਨਾਸਮਿਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਭੂ ਸੰਸਥਾ ਵਾਲਾ ਦਾਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਦੇ ਬਣਨ ਵਜੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਵੰਡਾਂ ਪੈ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਵੰਡਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਖ਼ੂਨ-ਖ਼ਰਾਬੇ ਅਤੇ ਜੰਗਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਗੀਰੂ, ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ, ਥੀਉਕਰੈਟਿਕ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸਟੇਟ ਆਦਿ ਬਣਦੇ-ਢਹਿੰਦੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਲਬਾਦਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਸਟੇਟ ਦੀ ਓਟ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਰੱਤ, ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੀ ਚੂਸਦੀ ਰਹੀ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ : ਰੂਸ ਦੀ ਸਟੇਟ ਵਿਚ ਸੋਲਜਿਨਿਤਸਨ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਫ਼ਿਜ਼ਿਕਸ ਦੇ ਕੁਝ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਸਟੇਟ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣੇ।

ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨੇਮਾਂ (ਕਾਨੂੰਨਾਂ) ਦੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਰੱਖਦੇ ਸਨ।

ਇਕ ਪਾਸੇ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖ, ਜਿਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜਾਣੇ ਜਾਂ ਅਣਜਾਣੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਵਅਰਥ ਗਿਆਨ ਦੇ ਗਿਆਤ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ, ਅਸਲ ਜਾਂ ਸੱਤ-ਤੱਤ (ਸਤਿ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਿੱਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਹੈ ਸੰਸਥਾ ਸਟੇਟ, ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਬਣ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚੇਤੰਨ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਜਾਂ ਗ਼ੱਦਾਰੀ ਆਦਿਕ ਦੇ ਵੰਡਵਾਦੀ, ਧਰਮ ਵਿਰੋਧੀ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਦੋਸ਼ੀ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ।

ਸਟੇਟ ਇਕ Micro-cosmic, ਪਰ ਖ਼ਿਆਲੀ ਮਿੱਥ ਕੇ ਥਾਪੀ ਗਈ ਸੰਸਥਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ cosmos, conscious ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਪ੍ਰਗਾਸੇ ਮਨੁੱਖ 'ਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼ ਵਾਂਗੂ ਹੀ ਦਾਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਤੱਤੀਆਂ ਤਵੀਆਂ 'ਤੇ ਬਿਠਾਉਂਦੀ, ਸੀਸ ਲਾਹੁੰਦੀ, ਚਮੜੀਆਂ ਉਧੇੜਦੀ, ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਨੂੰ ਚਿਣਦੀ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਘਾਤ ਤੇ ਬੀਜ ਨਾਸ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨਾਸਤਿਕ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੀ ਚਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਨ 'ਚ ਪ੍ਰਗਾਸੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼ੀ ਵਿਅਰਥ ਚੇਸ਼ਟਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਤੋਂ ਤ੍ਰਿਭੁਵਨ ਬਣ ਕੇ, ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਦੇ ਅੰਸ਼ (ਜੀਵ) ਤੋਂ ਸੱਚ, ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਹੀ ਬਣੀ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਸਟੇਟ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਦਖ਼ਲ ਕਰਨ ਨਾਲ ਤਾਂ ਸਟੇਟ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਂਜ ਵੀ ਇਹ ਹਿਰਣਯ (ਮਾਯਾ) ਨਖ਼ (ਨਕਸ਼) ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੈ।

ਬਚਿੱਤਰ ਖੇਡ

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੁਚੀ, ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਵਾਂਗ, ਇਕੱਠ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਤਤਿ ਵਿਕਾਸ ਰੁਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਮਨ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ (ਏਕੋ ਆਤਮ) ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਧਰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਆਪਣਾ (ਸਵੈ ਜਾਂ ਆਤਮ) ਚੇਤੰਨ ਅੰਸ਼-ਮਨ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਚੈ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ, ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਭੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਭੋਗਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਇਕੱਠ ਜਾਂ ਵੱਡੀਆਂ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਭ ਕਾਰਨ ਆਪਾ-ਧਾਪੀ ਵੀ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਰਾਜ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਹੋਈ। ਰਾਜ, ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਭੂ ਸੰਸਥਾ ਹੀ ਬਣ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਗਿਆ ਅਤੇ ਰਾਜੇ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦਾ ਰੂਪ ਕਹਾਉਣ ਲੱਗੇ। ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਭੂ ਰਾਜ ਨੇ ਜਦੋਂ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣਾ ਲਿਆ ਤਾਂ "ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਮਨ ਵਾਲੇ" ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਸ਼ਸ਼ਤਰ ਚੁੱਕੇ ਅਤੇ 23 ਅਵਤਾਰ ਧਰਮ ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚ ਲੜੇ, ਆਕੀਆ-ਦਵੈਤਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਇਆ, ਧਰਤੀ ਦਾ ਬੋਝ ਹਲਕਾ ਕੀਤਾ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤ-ਹਸਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਾਇਆ। ਅਵਤਾਰ ਉਹ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਤ ਸੀ ਕਿ

ਮਨੁੱਖ ਏਕੋ ਆਤਮ ਦਾ ਨਰ-ਆਇਣ ਸਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਉਤਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਬਿਨਾਂ ਭਿੰਨ ਭੇਦ ਦੇ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਥਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਦਾਵਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਹੋਵੇ, ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿ ਕੇ ਨਹੀਂ। ਇਸਲਾਮ, ਈਸਾਈ ਮੱਤ, ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਆਦਿਕ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀਆਂ ਟਿਕਾਈਆਂ ਵਿਚ ਪਰੋਇਆ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਥ, ਚਰਚ ਜਾਂ ਨੇਸ਼ਨਜ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਸੰਸਥਾ ਯਾਨੀ non-state ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ। State ਨੇ ਕਦੇ ਨੇਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ, ਇਤਿਹਾਸ ਫੋਲ ਕੇ ਵੇਖ ਲਵੋ। ਸਟੇਟ ਨੇ ਨੇਸ਼ਨਹੁਡ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਦਾਵਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਬਲ ਹਾਰੇ ਮੱਤ ਨਾ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਰਾਜ ਨਾ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਨਾ U.N.O. ਹੁੰਦੀ। ਮੱਤ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਾਬਤੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੋ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਾਲ ਚੱਲ ਕੇ ਮਾਲਕ ਬਦਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਸਿਰਫ਼ ਕਬਜ਼ਾ ਹੀ ਸਾਬਤ ਹੋਈ। ਧਰਮ ਮੁਕਤੀ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ।

ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ 'ਜੁਰਿਸਪਰੂਡੈਂਸ' ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਦੀ ਰੋਜ਼-ਬ-ਰੋਜ਼ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ State ਖੋਜ ਹੀ ਉਹ ਹੋਣ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਬੌਣੇ ਰਾਜ ਭਗਤ।

ਅੱਜ ਦੇ ਹਿੰਦ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲਵੋ। ਯੂ.ਪੀ., ਬਿਹਾਰ, ਮੱਧ ਪ੍ਰਦੇਸ ਵਿਚ ਤਿੰਨ-ਚਾਰ ਰੁਪਏ ਦਿਹਾੜੀ 'ਤੇ ਇਕ ਡੰਗ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਚੌਵੀ-ਪੰਝੀ ਬਿਨਾਂ ਹੀਲ ਹੁੱਜਤ ਗੁੰਡਿਆਂ ਕੋਲੋਂ ਸਿਰ ਕਟਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬੌਣੇ ਮਨੁੱਖ ਸਟੇਟ-ਦਾਤਾ ਦੇ ਤਰਸ 'ਤੇ ਪਲਦੇ ਹਨ। ਦੋ ਮੁੱਠ ਭੁੱਜੇ ਬਦਾਮਾਂ (ਛੋਲੇ) ਦੀਆਂ ਛਕ ਕੇ, ਉਹੋ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਖੁਆ ਕੇ, ਜੇ ਨਾ ਮਿਲੇ ਤਾਂ ਆਕੀਆਂ ਤੋਂ ਖੋਹ ਕੇ ਬਾਬਾ ਬੋਤਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗੂੰ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹੀ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਟੇਟ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਟੇਟ ਦੇ ਅਵੈਧ ਬੱਚੇ ਇਹ ਗੁੰਡੇ ਕਿਥੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ? ਦੇਗ਼ ਸਟੇਟ ਦੀ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਮੰਤਾਂ, ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਸਟੇਟ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤਾਕਤ ਕਿਥੋਂ ਲਵੇ ? ਜੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਟੇਟ ਨਹੀਂ ਕਹਾਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਲਸ਼ਵਿਕ ਰੂਸ ਵਿਚ ਤੇਗ਼ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜਿੱਤੇ ਅਤੇ ਦੇਗ਼ ਫ਼ਤਹਿ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਜਾ ਫਸੇ ਸਟੇਟ ਵਿਚ। ਸਟੇਟ ਤੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਸਟੇਟ ਸੋਸਾਇਟੀ ਜੇ ਰੂਸ ਨੂੰ ਬਣਨਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਖ਼ੂਨ-ਖ਼ਰਾਬਾ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਰੂਸ ਸਟੇਟ ਹੈ, ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਤੇਗ਼ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇਗ਼ ਦਾ ਮਸਲਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁਰਾਹੇ ਪਏ ਲੇਖਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਨੀਤੀ ਜਾਂ ਅਹਿੰਸਾ ਦੀ ਨੀਤੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੇਗ਼ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨ ਵਿਚ ਆਧਾਰ, ਗਯਾਨ ਦੀ ਕਿਰਪਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਫ਼ਤਹਿ ਹੁੰਦੀ

ਹੈ ਅਤੇ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਹੀਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਟੇਟ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧ ਹਨ, ਫ਼ਤਹਿ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜੀ (ਵਾਹਿ-ਗਿਆਨ ਬਿਬੇਕ ਰੂਪੀ ਗੁਰੂ ਜੋਤ) ਕੀ ਹੈ, ਰਾਜ ਅਬਚਲ (ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਧਰਮ ਯਾਨੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਮੇਂ ਹੋਏ ਹੁਕਮ) ਹੈ।

ਹੁਣ ਪੂਰੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅੱਜ ਦੀ ਪੱਛਮੀ-ਤਰਜ਼ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰ ਲਈਏ। ਸਟੇਟ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਖੇਤਰ, ਪੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਪੱਖ ਬੰਦੇ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਛੱਡਿਆ ਹੈ ? ਪਵਨ ਤੇ ਸੂਰਜ ਦਾ ਚਾਨਣ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਛੱਡੇ ਗੰਧਲਾਉਣੇ। ਸਟੇਟਾਂ ਹੀ ਜੰਗ ਲੜਦੀਆਂ ਨੇ, ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਰਚਨਾ ਸਟੇਟ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਲੀ ਦੇ ਬੱਕਰੇ ਨੇ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਕੀਤਾ ਕੀ ਜਾਵੇ ? ਅਖੇ ਜੀ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਹਥਿਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਸਟੇਟ, ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਗੋਸ਼ਟ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਥੇਬੰਦੀ ਰਸਤਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਲੋਕਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ, ਪਰ ਜਥੇਬੰਦੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਾਯਮ ਹੋਵੇ, State ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਬੌਣੀ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ, ਵੱਡੀ ਅਤੇ ਤਾਕਤਵਰ ਹੋਣ ਲਈ ਉਹ ਸਟੇਟ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਵੇਗੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਤ ਤੇ ਸਭ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਬਚਿੱਤਰ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਤੇ ਸਭ ਸਚਿਦਾਨੰਦਾ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇ ?

ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੇ ਝਗੜੇ ਦੇ ਨਿਬੇੜੇ ਸਟੇਟ ਸੰਸਥਾ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਕਰਵਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਾਰੇ ਮਾਯਾਧਾਰੀ ਕਾਨੂੰਨ। ਬੱਸ ਇਹੋ ਹੈ ਕੁੰਜੀ। ਸਟੇਟ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਚਰਣ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਫ਼ੈਸਲਾ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ, ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਆਸ ਵਾਲੇ ਦਾ ਬਾਲ ਬੱਚਾ ਘਾਣ। ਬਦਲਾਉ ਦੇ ਹਮਾਇਤੀ (ਯਾਨੀ ਬੰਦੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਹਨ, ਕੁਦਰਤ ਬੰਦੇ ਦੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਹੱਕ ਮੰਨੇ) ਸਥਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋ ਕੇ ਜਿਉਂ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਜੇ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਵਿਚ ਵੜ ਕੇ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵੀ ਝੂਠੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਚਰਣ ਦਾ ਸਟੇਟ ਹਥਿਆਉਣ ਦਾ ਹੈ, ਬਦਲ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵੇਲੇ, ਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਜਗਜੀਵਨ ਰਾਮ, ਜੈਲ ਸਿੰਘ, ਅਕਾਲੀ, ਸੰਘੀ, ਕਮਿਊਨਿਸਟ, ਨਕਸਲਾਈਟ ਇਸੇ ਉਪਰ ਲਿਖਤ ਖੇਡ ਵਿਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਸਟੇਟ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ, ਸਗੋਂ ਅਜੋਕੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸਪਿਰਟ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੌਣਾ ਤੇ ਬੇਵਕੂਫ਼ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਟੇਟ ਕਾਰਨ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਫ਼ੌਜਾਂ (mercenary forces), ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾ ਵਪਾਰ ਦੇ ਬਿਚੋਲਗਿਰੀ ਅਤੇ ਕਾਮੇ ਦੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਟੇਟ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ—ਹੁਣ ਚੰਗਾ ਕੱਲ੍ਹ ਕਿਹਨੇ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ? ਸਾਨੂੰ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸਤਵਚਨੀ ਯਾਨੀ ਮੋਟਲੋਗ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ state-less ਹਸਤੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ 'ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ' ਲੈਨਿਨ ਦੇ ਤਾਬੂਤ ਵਿਚ ਅਦਿੱਖ ਸੁੱਤੀ ਪਈ ਹੈ।

ਫੇਰ ਕੀ ਹੋਵੇ ?

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਲੋੜ ਹੈ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਧਰਮ ਯਾਨੀ cosmic-order ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਤੋਂ ਆਚਰਣ ਵਿਚ ਏਕੋ ਆਤਮ ਹੋਂਦ ਦਾ ਧਰਵਾਸ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈਤਾ ਤੇ ਨਿਰਵੈਰਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਗੁਰ (ਏਕੋ ਤੋਂ ਸੈਭੰ) ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੇਗ਼ ਫ਼ਤਹਿ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਤਸਕਰ ਆਕੀਆਂ ਮਾਇਆਧਾਰੀਆਂ (ਸਟੇਟ) ਨਾਲ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਲੀਕ ਕੇ, ਮਨ ਦੀ ਕਿਰਪਾਨ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸ਼ਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਰਪਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪੇ 'ਤੇ ਕਿਰਪਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਸਤਰ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਭਾਰੀ ਭੁਜਾਨਸ਼ਾਲੀਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭਰੋਸਾ ਹੈ, ਵਿਸਾਹ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਉਹ ਸਟੇਟ ਨਾਲ ਖਹਿੰਦੇ ਵੀ ਉਦੋਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਸਟੇਟ ਖਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਹਿਤ-ਬਹਿਤ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸਟੇਟ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਵੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਹੁਕਮ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਕਾਲ ਸੱਤਾ ਦਾ ਤਾਂ 'ਤਖ਼ਤ' ਸਮਾਜ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਧੁਰੇ ਵਜੋਂ ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਨਸਾਫ਼ ਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸੋਮੇਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਟੇਟ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ non-state ਤਖ਼ਤ, ਯਾਨੀ ਸਾਚੇ ਸਾਹਿਬ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸੱਤਾ, ਮਨੁੱਖਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਜਨੀ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਧਰਮ ਪੀਠ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖਾ ਗਿਰੋਹ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਜਾਂ ਖ਼ਾਸ ਇਮਾਰਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਕਬਜ਼ਾਧਾਰੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਅਧੀਨ ਚਲਤ ਹੋਵੇ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਵੱਲ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਿਦਵਾਨ ਵੱਧ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ, ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਤਖ਼ਤ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਅਤੇ ਬਦਲ ਦੀ ਸ਼ਾਇਦ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਗੁਰ-ਮਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਸਟੇਟ ਜਥੇਬੰਦੀ ਕੋਲ ਹੋਰ ਕੋਈ directive ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਦੋਂ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ directive ਉਹ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ-ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਟੇਟ-ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਦਾ ਆਚਰਣ ਰੂਪ ਜਾਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਰੂਪ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਖੌਤੀ ਲੋਕਰਾਜੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰੂਪ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਮਿੱਤਰੋ! ਉਹ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਉਸੇ ਖੂਹ ਡਿੱਗਣਗੀਆਂ, ਜਿਥੇ ਸਟੇਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕੰਜਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਲਈ ਗੱਡਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਹੀ ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਐਕਟ ਅਧੀਨ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਾਰੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਅਤੇ ਤਖ਼ਤਾਂ ਨੇ ਡਿੱਗਣਾ ਹੈ।

ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਚੱਲਦਾ-ਫਿਰਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਧਾਰਕ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਸੱਤਾ ਸਿਵਾ ਗੁਰ-ਮਤੇ ਤੋਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਜ਼ਹਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਠੀਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਦਾਲਤਾਂ ਬੇਲੋੜੀਆਂ ਹਨ। ਲੋੜ ਤਾਂ ਕੁਰਾਹੇ ਪਏ ਹੋਏ ਮੈਂਬਰ ਵਿਚ 'ਮਨ' ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਤਨਖ਼ਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੇਵਾ ਕਰਵਾ ਕੇ, ਕੁਰਾਹੀਏ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਸੇਵਾ ਰਾਹੀਂ ਜਗਾ ਕੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਯਾਨੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜਥੇਬੰਦੀ, ਜਥੇਬੰਦੀ ਦੀ ਰਹਿਤ-ਬਹਿਤ ਯਾਨੀ 'ਦੇਗ ਤੇਗ ਫ਼ਤਹਿ, ਪੰਥ ਕੀ ਜੀਤ', ਨਿਊਕਲਿਯਸ ਯਾਨੀ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਤਖ਼ਤ, ਗੁਰ-ਮਤਾ ਅਤੇ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਫ਼ੌਜ' ਦਾ ਰਾਖੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰੂਪ ਰਾਜ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾ-ਸੰਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰੀ, ਭਾਈਵਾਲੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਯਾਦ ਰਹੇ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੀ ਕਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ। ਕਈ ਸੁਚੇਤ ਹਨ, ਅਨੇਕ ਅਚਿੰਤੇ ਵਿਉਪਾਰੀ ਹਨ।

ਧਰਤੀ ਕਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਜਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਾਨੂੰ ਈਸਾ ਜੀ, ਸੰਤ ਮੀਆਂ ਮੀਰ, ਫ਼ਰੀਦ, ਕਬੀਰ, ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ, ਸੈਫ਼ ਖ਼ਾਨ ਆਦਿਕ ਵੀ ਓਨੇ ਹੀ ਪਿਆਰੇ ਹਨ, ਜਿੰਨੇ ਹੋਰ ਸਨ। ਸਾਨੂੰ ਕਨਿੰਘਮ ਅਤੇ ਮੈਕਾਲਿਫ਼ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੀ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਰੂਹ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹਾ-ਡੁੱਲ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਸੱਤ ਸਮੁੰਦਰ ਪਾਰ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਹਸਤੀਆਂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਅੱਜ 1947 ਦੀ ਅਖੌਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ, ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰ-ਮਤੇ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਆਸ ਦੀ ਕਿਰਨ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਸੋਂ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਦਰਅਸਲ ਉਪਰੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਇੰਜ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ state ਦਾ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਫ਼ਰਜ਼ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਵਿਚ ਚੱਲਦੇ ਹੋਏ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਾਣ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਹਿਤ-ਬਹਿਤ ਤੇ ਮਰਯਾਦਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖਾ-ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜਿਹੜੀ ਜਥੇਬੰਦਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਚਰਣ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ।

ਪਰ ਅਸਲ ਦੇ ਦਰਜੇ ਅਤੇ ਕੋਣ ਤੋਂ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਬਾਧਕ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ। State ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਰੂਪੀ ਪਦਾਰਥ ਆਧਾਰਿਤ-ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਹਵਸ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਸਵਾਮੀ ਹੈ।

ਹਿੰਦ ਦੀ ਸਟੇਟ ਤਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਹੀ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਰੋਗ-ਸ਼ਈਆ 'ਤੇ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜ਼ੋਰੀ ਦਾਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਦੇਸ ਦੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਤੇ ਸੁਵਰਣ ਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਪਿਛਲੱਗਾਂ ਨੇ ਡਾਕਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੂਨ ਸਾਰਾ ਸਟੇਟ ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦ ਪੀ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾਕਣੀਆਂ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਦੇਸ਼ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਲਕਬ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਮਚੇਸ਼ਟਾ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਕੈਦੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਸਟੇਟ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਪਾਬੰਦ ਹੋਵੇਗੀ, ਇਹ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਵਿਚ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਸਬਕ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਸਬਕ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਨਾਲਾਇਕ ਵਾਂਗੂੰ ਇਹ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਉੱਧਲਦੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਦਤ ਹੈ, ਕਰਤਾ ਭਾਵ ਪਾਲ ਕਰਕੇ, ਹਉਮੈ ਵਿਚ ਖ਼ੁਮਾਰੀ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੀ। ਮਨ ਦੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਆਦਤ ਹੈ ਵੇਖਣ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਆਧਾਰਭੂਤ ਨੇਮ ਵੱਲ ਮਨ ਨੂੰ ਸੇਧਿਆਂ, ਹਉਮੈ ਖ਼ੁਮਾਰ ਦਾ ਸੋਮਾ ਸੁੱਕਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਯਾਨੀ ਏਕੋ ਆਤਮ ਯਾਨੀ ਏਕੋ ਸਤਿ ਨਾਮੁ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਖ਼ੁਮਾਰ

ਦੇ ਸੋਮੇ ਦੇ ਭਾਵ-ਰੂਪ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਏਕੋ ਆਤਮ ਹੋਂਦ, ਸਮੁੱਚੇ ਜਲਚਰ, ਥਲਚਰ ਅਤੇ ਨਭਚਰ ਹੋਂਦ ਹਸਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ (ਕੁਦਰਤ), ਖ਼ੁਦ ਜਿਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖ਼ੁਦ ਜਿਉਣ ਵਾਲੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਾਇ (ਖ਼ੁਦ-ਆਇ) ਅਨੁਭਵ ਅਰਥ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਖ਼ਿਆਲੀ ਮਿੱਥਿਆ ਰੱਬ (ਯਾਨੀ ਮਾਇਆ) ਭੁਲੇਖਾ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਜੀਵ (ਮਨੁੱਖ) ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਜਾਗਰੂਕ ਸਾਧਨ ਆਤਮ ਰੂਪ (ਸਵੈ) ਵਿਚ ਜੀਵੰਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁਕਮ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੁਕਮ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਮਨ ਅਤੇ ਦੇਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਬਚਲ-ਰਾਜ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾਇਆ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਮਾਇਆ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਬਚਲ-ਨੇਮ ਧਾਰਨੀ, ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਰਹਿਤ ਬਚਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹੈ ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਗੁਰ-ਮਤਾ।

(ਮੂਲ ਲਿਖਤ ਜੁਲਾਈ 1982)

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ 1924-25 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੋਇਆ ਨਾਉਂ ਹੈ।

17

ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਧਨ ਦੀ ਹਿਰਸ ਅਧੀਨ ਉਹ ਨੇਤਰ ਬੰਦ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼-ਹੀਣ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਸਮਰਪਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ, ਕੁਦਰਤ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਹੋਣੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਾਤ ਦੀ ਬਹੁ-ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਨਿੱਜ ਉਦਰ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚਕਾਰ ਖੋਇਆ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨਿਪੱਟ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਪੱਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਨਿੱਜ ਘਰ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਦੇ ਭਾਗ, ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੰਕਾਰੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਭਰਪੂਰ, ਉੱਚੇ ਉੱਚੇ ਸ਼ੋਰ ਮਚਾਉਣ ਵਾਲੇ ਜਪੁ, ਤਪੁ, ਪਾਠਾਂ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਢੀਠਤਾ ਹੇਠ ਸੁੱਤੇ ਪਏ, ਜਿਵੇਂ ਜਾਗਣ ਲਈ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪਾਰਸ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਉਡੀਕ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਖ਼ਬਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਵਿਚ ਗਰਬੀਲਾ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ-ਤੱਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਜਿਵੇਂ ਹੀਣਾ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਰਬ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਉਸ ਨੂੰ ਧਨ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦੀ ਬਹੁ-ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਨ੍ਹੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਗ਼ਲਤਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਵਾਹਿ ਗੁਰੂ' ਸ਼ਬਦ ਵਾਲਾ ਵਿਸਮਾਦੀ ਬੋਲਾ ਉਸ ਲਈ, ਅਸਚਰਜ ਭਰਪੂਰ ਵਿਡਾਣ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ 'ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ' ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਕਾਰਨ, ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਸੰਬੋਧਨ, ਉਹ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਰਟਣ ਕਿਰਿਆ ਮਾਤਰ ਲਈ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸੱਚ' ਅਤੇ 'ਸਚਿਆਰਾ', 'ਸ਼ਬਦ, 'ਸਿੱਖ' ਤੇ 'ਸਿੱਖਣਾ' ਅਤੇ 'ਵਾਹਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਾ ਖ਼ਾਲਸਾ' ਉਸ ਲਈ 'ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ' ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਬੱਸ ਦਾਤ ਪਿਆਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਭਿੰਨ ਧਾਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਭੁਗਤਾ ਹੋਣ ਦਾ ਬਿਉਹਾਰ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖਿੱਚਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪੁਜਾਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਧੁਰ-ਨੁਕਾਤੀ ਸਿਧਾਂਤ, 'ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ' ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ, ਸੰਪੈ ਸੰਚੈ ਕਰਣ, ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਸਿਕਦਾਰੀਆਂ ਮਾਣਨ ਅਤੇ ਭੋਗ-ਚੋਗ ਭੁੰਚਨ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਆਪੋ-ਆਪਣਾ ਦਰਜਾ ਵਧਾਉਣਾ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ, ਇਸੇ ਹੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਅਤੇ ਉੱਨਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਰ ਇਕ ਮਜ਼੍ਹਬ ਭੇਖ-ਅੰਤਰਿ ਇਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਸਮੇਤ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀਆਂ, ਰਾਜ-ਰਾਸ਼ਟਰ, ਰਾਜੀ ਸਮਾਜਵਾਦ, ਪਦਾਰਥਕ ਭੋਗਤਾਵਾਦ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਦੇਸੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਦੇਸੀ ਪੂੰਜੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਿਆਸੀ ਧੜਾ ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਚੋਣਾਂ, ਵੋਟ-ਬੈਂਕ ਸਿਆਸਤ, ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਢਾਂਚਾ, ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਾਰਜਕਾਰਨੀ, ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਨਿਆਂਪਾਲਿਕਾ,

ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾ, ਮੰਡੀ ਅਤੇ ਵਿਉਪਾਰ ਦਾ ਵਿਧਾਨ। ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖਾ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਸਾਕਤ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚੋਂ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ

ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿੱਕਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹੁਣ ਸੋਨਾ ਜ਼ਮਾਨਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਾਗਜ਼ ਦੇ ਨੋਟਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਕਾਗਜ਼ ਦੇ ਨੋਟਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਅਸਾਮਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਰੋਜ਼ ਦੀ ਰੋਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਮੀਰੀ ਅਤੇ ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਬੌਣ-ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਜੰਗਾਲ ਲੱਗਣ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉੱਮਤ ਦੇ ਵੀ ਜੰਗਾਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਵਣਜ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਚ, ਸਾਮਵਾਦ ਵਾਲੇ ਹਥਿਆਰ ਸਮਾਂ ਵਿਹਾ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਵਾਂ ਸੰਗਰਾਮ ਖੇਤਰ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਮਲਕੀਅਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਅਖਾੜੇ ਬਣਨਗੇ, ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੀ ਸੁਰਤ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਭਰਪੂਰ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਜਗ-ਸੰਸਾਰ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਬੇਤਾਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਨ, ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਰੱਦ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[1]

ਸੰਸਾਰੀ-ਮਨੁੱਖਾ-ਸੁਰਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪੜਾਉ

ਅੱਜ ਤੀਕਰ, ਮਨੁੱਖਾ-ਸੁਰਤ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਮੰਡੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਆਰੰਭ ਕਾਲ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਵਿਚ ਰਾਜ ਜਾਂ ਰਾਜੇ ਬਹੁਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਰਾਜੇ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਕਾਲ ਦੇ ਰੋੜ੍ਹ ਵਿਚ ਰੁੜ੍ਹਦੇ ਖੱਪਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੜਾਉ ਮਨ ਅਤੇ ਸੁਰਤ ਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਰਾਜਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਉੱਤੇ ਆਕੀਪੁਣਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦਾ ਚਲਿਆ ਗਿਆ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦਸਤਖ਼ਤ ਕੀਤੇ। ਹਜ਼ਰਤ ਨੋਆਹ ਨੇ ਕਥਿਤ ਨਾਸਤਿਕਾਂ ਤੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬੁੱਝੇ ਗਏ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣ ਲਈ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਕਥਿਤ ਬੇਤਾਲਾ ਮਿੱਥ ਤੋਂ ਨਿਆਰਾ ਰੱਖ ਕੇ ਜਥੇਬੰਦ ਕੀਤਾ।

ਹਜ਼ਰਤ ਮੂਸਾ ਨੇ ਯਹੂਦੀ ਕੌਮ ਨੂੰ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਕੇ ਮੁਕਤੀ ਦਿਖਾਈ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਜਥੇਬੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਿਤ ਦਸ ਹੁਕਮਾਂ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਆਰੰਭਕ ਅਨੁਭਵ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਦੁੱਖ-ਹਰਤਾ ਦੈਵ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਨੇ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜ

ਅਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਾਪਿਆਂ ਅਤੇ ਵੱਡਿਆਂ ਦੇ ਹੁਕਮਾਂ ਅਤੇ ਆਗਿਆਕਰਤਾ ਤੋਂ ਨਿਆਰਾ ਕਰਕੇ ਪੇਖਣ ਦੀ ਜਾਚ ਦੱਸੀ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਨਿਜ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ-ਚੱਕਰ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜਥੇਬੰਦੀ (ਬੋਧੀ ਸੰਘ) ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਸਬਕ ਦਿੱਤਾ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਹਜ਼ਰਤ ਈਸਾ ਮਸੀਹ ਜੀ ਨੇ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਸਤਰ 'ਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਈਸਾਈ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਚਰਜ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚਲੀ ਜੀਵਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ, ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ, 'ਸਵਰਗ ਦਾ ਰਾਜ' ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਏਕਾਕਾਰੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸਥਾਪਤ ਵੰਡੇਵਿਆਂ ਦੇ ਗੜ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਵਾਮੀਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ, 'ਵਹਦਤ-ਅਲ-ਵਜੂਦ' ਅਤੇ 'ਇਤਿਹਾਦ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕੀਤਾ। ਅਲਾਹ ਦੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਅਲਾਹ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਉਪਰ ਸਵੈਛਾਚਾਰੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਹੁਕਮ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਪਾਬੰਦ ਕੀਤੀ ਗਈ। 'ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਅਲਹ ਦੀ ਹੈ' ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਵਗਾ ਦਿੱਤੇ। ਖੜ੍ਹੋਤ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਅਤੇ ਬੌਣੀਆਂ ਬੁੱਤ-ਪ੍ਰਸਤ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਪੜਾਉ 'ਤੇ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਪਰੋਟੈੱਸਟੈਂਟ ਈਸਾਈ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਤ-ਭਗਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਚੱਲੀਆਂ। ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਕੀਤਾ।

ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਰਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੜਾਉ

'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਸ਼ਬਦ 'ਸੰਬੰਧਾਂ' ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਖ਼ਾਸ 'ਸੰਬੰਧਾਂ' ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਉਸ ਬੋਲੇ ਦੀ ਜਿਹੜੇ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਖੰਡੇ ਦੀ ਪਾਹੁਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੇਲੇ, ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਗੁਣ ਦਯਾ, ਧਰਮ, ਹਿੰਮਤ, ਮੁਹਕਮ, ਸਾਹਿਬ ਸਰੂਪ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ :

ਵਾਹਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਾ ਖ਼ਾਲਸਾ
ਵਾਹਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੀ ਫ਼ਤਹਿ ॥

ਖ਼ਾਲਸਾ, ਵਾਹਿ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ 'ਸੰਬੰਧ' ਸ਼ਰੀਕ ਅਤੇ ਵਿਚੋਲੇ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅੰਤਰ-ਚੈਤੰਨ ਜਾਗ੍ਰਤ ਹੋਵਣ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਜਥੇਬੰਦ ਸਮੂਹ ਇਸ ਨੂੰ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ' ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਜਮਾਂਦਰੂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਯਾਨਿ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੁਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਰੂਪੀ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰਵਾਦ, ਪੈਗ਼ੰਬਰਵਾਦ, ਰਾਜੇ ਦੇ ਦੈਵੀ ਅਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜ ਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੈਗ਼ੰਬਰ, ਅਖ਼ੀਰੀ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜ਼ਾਮਨ ਵੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਤਾਂ ਜ਼ਾਹਰਾ-ਜ਼ਹੂਰ ਹੈ। ਕਾਇਨਾਤ ਅਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਿ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੁਚੇਤ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਆਪਣਾ ਹੀ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਹੋ ਸਕਦਾ

ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੂੰ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਮਿੱਥਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸੇ ਨੂੰ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਮਿੱਥ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੰਨਦੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦਾ 'ਜ਼ਾਮਨ' ਰੂਪ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਧਾਰਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਚੇਤੰਨ ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਸੰਪੰਨ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਵਰੂਪ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਵਿਚ ਉਸਤਤਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ ਆਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਉੱਤਰੀ ਹੋਈ ਜਾਂ ਆਕਾਸ਼ ਬਾਣੀ ਜਾਂ ਆਵੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਸੁਰਤੀ ਵਿਚ ਉਤਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੰਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਵੇਸ਼ ਤਾਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਬਿਸਰਾਮ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ-ਸਮਾਧੀ ਨਾਲ ਉਂਜ ਵੀ ਢੁੱਕਦਾ ਨਹੀਂ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਜਥੇਬੰਦ ਹੋ ਕੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ, ਰਾਜਕੀ-ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਦੇ ਸੋਮੇ ਹਨ। ਸੋ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦਾ ਕਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਕਾਇਆ ਪਲਟ ਕੀਤਾ, ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਲਿਆਂਦੀ ਕਿ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਫ਼ਨਾਹ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ? ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧ, 'ਬਦਲ' ਨੂੰ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਆਏ, ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਤਜਰਬਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰਿਆ।

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ (ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ)

1. ਰਾਤੀ, ਰੁੱਤੀ, ਥਿੱਤੀ, ਵਾਰ, ਪਵਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਪਾਤਾਲ ਵਿਚਕਾਰ ਧਰਤੀ ਨਾਮਕ ਗ੍ਰਹਿ, ਧਰਮ (ਯਾਨਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨੇਮਾਂ ਜਾਂ ਹੁਕਮ) ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ਾਲਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵ ਪਲ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਉਂ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ ਹਨ।[2] ਇੰਜ ਇਸ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਧਰਤੀ ਦੀ ਜਿਲਦ ਦੀ ਰੋਮਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਜੀਵ ਜਾਤੀ ਹੈ।

2. ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਸ ਪਰਮ-ਹਸਤੀ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਸੱਚ' ਪੁਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[3] 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਆਦਿ ਸੀ, 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਜੁਗਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਰੂਪਮਾਨ ਵਿਚ ਸੀ, ਹੁਣ ਭੀ 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਤ ਵੀ 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗਾ।[4] 'ਸੱਚੁ' ਕਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ, 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਜੋੜ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਵਿਚੇ ਹੀ ਰਮੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ, 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਘਟ-ਘਟ ਵਿਚ ਸਮੋਇਆ ਹੈ। ਘਟ-ਘਟ ਵਿਚ 'ਸੱਚੁ' ਹੀ ਰਮਤਾ 'ਰਾਮ' ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ।[5] ਘਟ-ਘਟ ਵਿਚ 'ਸੱਚੁ' ਆਪੇ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ 'ਹੁਕਮ' ਅਨੁਸਾਰ ਵਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਕਮੀ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।[6] ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਸਾਜਿਆ ਗਿਆ

ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਹੀ ਹਰ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ।[7] 'ਸੱਚੁ' ਦੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਸਾਰੇ ਹੀ ਆਕਾਰ ਸੱਚੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾਏ ਨਾਮ ਹਨ, ਯਾਨਿ ਅਸਤਿਤਵ ਧਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਰੇ ਹੋਏ ਨਾਉਂ ਹਨ, 'ਮਾਯਾ' ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸਚੁ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ : ਏਕੋ ਸਤਿ।

ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖਾ ਆਕਾਰ ਨੂੰ, ਸੱਚੁ' ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਕਾਇਨਾਤ, ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਨਾਮ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।[8] ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਤਖ਼ਤ ਤਾਂ ਸਨਾਤਨ ਪਰਪਾਟੀ ਵੇਲੇ ਦੈਵੀ ਆਕਾਸ਼-ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਿਵ੍ਯ ਪੀਠ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕ ਸੋਮਨਾਥ ਮੰਦਰ ਵਰਗੇ ਸਾਧਨ ਤੁਰਕਾਂ ਨੇ ਤੋੜ ਦਿੱਤੇ, ਦੈਵੀ-ਪੀਠ ਪੁੱਟ ਛੱਡੇ, ਪਰੰਤੂ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਬੁੱਤ ਚੀਖਿਆ ਤੀਕਰ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਦੀ ਹਸਤੀ ਭੋਗਦਾ ਹੋਇਆ ਸੁਚੇਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਲਈ ਇਹ ਨਾਮ-ਹਸਤੀ ਤਖ਼ਤ ਹੈ। ਕਾਲ ਪੁਰਖੁ ਦੀ ਫ਼ੌਜ ਇਸ ਤਖ਼ਤ ਤੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

3. ਅਨੰਤ ਨਾਮਰੂਪ (ਕੁਦਰਤ) ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ, ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਦ ਅਨੁਸਾਰੀ ਕਰਮ ਜਾਂ ਸ਼ੁਭ ਅਮਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਹੈ।[9] ਮਨੁੱਖ ਗਿਆਨ ਦਾ ਭਿਖਾਰੀ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਚੇਤਾ ਨਹੀਂ। 'ਕਰਣ ਕਾਰਣ-ਕਰਤਾਰ' ਦੀ ਖੋਜ ਉਸ ਗੁਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਦਾ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਮਹੱਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ' ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾ ਮਨ ਵਚਨ ਕਰਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਲਿੰਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ ਹੀ ਦਰਅਸਲ ਜਾਣੇ-ਅਣਜਾਣੇ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਗਿਆਨੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ੁਭ ਅਮਲ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਹਾਉ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।[10] ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਰ ਕਰਨਾ, ਫ਼ਤਹਿ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਉਂਜ ਵੀ ਜਹਾਲਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।

ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਨਾਮਰੂਪ ਗੁਣਧਾਰੀ ਅਤੇ ਆਕਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸੋਝੀ, ਸਮਝ ਅਤੇ ਗਿਆਨ, 'ਸੱਚੁ' ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਗਿਆਨੀ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਬਰੀ ਅਤੇ ਮਨਮਤੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਨਾਲ ਸੱਚ ਦੀ ਖੋਜ ਸਿਰੇ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਲੈਬਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਉਮਰਾਂ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਪਰਮ ਸੁਰ ਮਨ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਰਨ, ਖੋਜ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕੱਟ ਦੇਣ।

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ : ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਾਇਆ-ਨਗਰ...

ਹਰਿਮੰਦਰ ਵਿਚ ਪਰਤ ਕੇ ਆਉਣਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲ ਪਰਤ ਕੇ ਆਉਣਾ ਜਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵੱਲ ਪਰਤਣਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਰੋਧ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਹੀ 'ਕਾਰਨ' ਵੱਸਿਆ ਹੈ। ਬਲਿ ਹਾਰੀ ਮੈਂ, ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰੋਮਾਵਲੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮਨੁੱਖ, ਆਪਣੇ ਹੀ ਜਨਮ, ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਰੁੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ 'ਕਾਰਨ ਦੀ ਖੋਜ' ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੀ ਸਵੈ ਜਾਂ ਆਤਮ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੈ। 'ਸੱਚੁ' ਕਾਰਨ

(ਜੋਤਿ), 'ਸੱਚੁ ਨਾਮਰੂਪਾ' (ਕੁਦਰਤ) ਅੰਦਰ ਰੱਤੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਜੀਵਨ ਜੀਉ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਹੋਣੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਟੱਲ ਨੇਮ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅੰਤ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਭਟਕਣ ਛੱਡ ਕੇ ਵਾਪਸ 'ਘਰ' ਪਰਤਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਨੇ 'ਸੱਚੁ' ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਤਰ ਸਥਿਤ ਹਰਿਮੰਦਰ (ਰੋਗ ਸੋਗ ਦੁਖ ਦੋਖ ਹਰਤਾ ਗਿਆਨ ਮਨਨ-ਦਰ) ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ[11], ਜਿਥੇ ਸਥਿਤ ਗਿਆਨ ਸਰੋਵਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ (ਮ੍ਰਿਤੂ-ਵਿਹੀਨ ਸੱਚੁ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਸਰੋਵਰ)[12] ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਟੁੱਭੀਆਂ ਲਗਾ ਕੇ ਗੁਰ ਸਿੱਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੈ ਨਾਮ ਤੀਰਥ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਲੈਬ, ਖੋਜ ਦਾ ਸਰੋਤ। ਹੁਕਮ ਸਰੂਪ ਨਾਮਰੂਪਾ (ਜੀਵ ਆਕਾਰ) ਦੀ ਉਤਪਤੀ[13], ਵਿਕਾਸ, ਵਿਨਾਸ਼ ਜਾਂ ਨਿਕਾਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ (ਹੁਕਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਓ) ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅਟੱਲਤਾ ਹੀ ਅਬਚਲ ਰਾਜ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਬਚਲ ਰਾਜ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਨੇਮ (ਧਰਮ) ਹੀ, ਧਰਤੀ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਅਕਾਰਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਇਥੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਗਿਰੋਹ ਮੱਤ ਜਾਂ ਮਜ਼ਬ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਦੇ ਰਮੇ ਹੋਏ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਧਰਮ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਯਾਨਿ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮ ਹੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਅਕਾਰਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। (ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ...ਕੁਦਰਤ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ)

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਤੱਥ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ

1. 'ਸੱਚੁ' ਸਰਬੋਤਮ ਹਸਤੀ ਹੈ, 'ਇਕੋ ਹੁਕਮੁ' ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਗੁਣ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਸਵੈਛਾ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਜਿਉ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਯਾਨਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪ 'ਮਾਯਾ' ਨਹੀਂ ਹੈ।[14]
2. ਅਨੇਕਾਂ ਆਕਾਰ, 'ਸੱਚੁ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਆਕਾਰ 'ਮਾਯਾ' ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਸੱਚ' ਹਨ। ਯਾਨਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ 'ਮਾਯਾ' ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਜਗ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਭ 'ਕੂੜ' ਹਨ।
3. 'ਸੱਚੁ' ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਹੈ, ਸੈਭੰ ਹੈ, ਕਰਤਾ ਹੈ, ਪੁਰਖ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਹੈ, ਮੂਰਤਿ ਹੈ। 'ਸੱਚੁ' ਦੇ ਹਰ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਚ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਚੱਲਦਾ ਫਿਰਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਧਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਜ ਜਾਂ ਰਾਜ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਰਮ 'ਸੱਚੁ' ਦੇ ਸੈਭੰ ਤਖ਼ਤ (ਨਿਰਾਕਾਰ) ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ।
4. ਕੁਦਰਤ 'ਏਕੋ ਸੱਚੁ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ 'ਸਤਿ' ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜਨ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੇ ਜੀਵ ਰੂਪ ਵੀ, ਏਕੋ ਸੱਚੁ ਦੇ ਹੀ ਧਾਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਟੱਲ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਾਏ ਯਾਨਿ ਪੂਰੇ ਹੋਏ ਕਾਨੂੰਨ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਕੰਮ, ਹਰ ਇਕ ਕਿਰਿਆ, ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਜੋਗ-ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਜਿਹੜਾ ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ ਪੈਦਾ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਰਜ਼ਾ, ਸੱਚਾ ਦਰਬਾਰ, ਸੱਚਾ ਅਦਲ, ਸੱਚਾ ਨਿਆਏ ਅਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਭਾਵਾਨੁਸਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਦਰਬਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਰਬ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਹੀ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਤ-ਪੂਰਨ ਸਵਯੰਭੂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਪੂਰਨ, ਪ੍ਰਭੂ ਰਾਜ, ਅਬਚਲ ਰਾਜ ਯਾਨਿ ਪਰਾਲਭਧ ਭਾਣਾ ਹੈ।

5. ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੁਣ 'ਤੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਅੱਜ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਡੈਲੀਗੇਟ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤੇ ਜੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਫੁਰਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁਗ਼ਾਲਤੇ ਦੇ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਘੋਰ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭੋਗਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਕੋਈ ਖੋਂਹਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਹਸ਼ਰ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੁਗ਼ਾਲਤੇ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗਦਾ ਹੋਇਆ ਦਰਜ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਦੇਹ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗਦੀ।
6. ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ ਹੀ 'ਸੱਚ' ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ 'ਸਮਗਤੀ' ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰ ਸੰਗਤ ਕੀਨੀ ਖ਼ਾਲਸਾ[15] (ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ)

ਦਸ ਗੁਰ-ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਨੇ ਲੱਗਭਗ ਸਵਾ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਇਕ ਅਨੁਪਮ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਉਹ ਸਿਰਜਣਾ ਸੀ ਗੁਰ-ਸਿੱਖ, ਗੁਰ-ਮੁਖ ਅਤੇ ਗੁਰ-ਸੰਗਤ[16] ਦੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦਸਾਂ ਨਾਨਕ ਸਰੂਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰੇ ਹੋਏ 'ਖ਼ਾਲਸੇ' ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਤਰਣ ਕਰਕੇ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਰਿਆਈ ਦੀ ਸੌਂਪਣਾ 1699 ਈ. ਨੂੰ ਰਸਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਸਮ ਨਾਨਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਉਸਤਤਿ ਸਤਿਗੁਰ ਅਤੇ ਈਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰੋਂ ਆਪਣੇ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਦੇ ਪੂਰੇ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸੌਂਪਣਾ ਵਿਚ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।[17]

ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਿਚ ਦਸ ਸਤਿਗੁਰ ਜੋਤਾਂ ਕਾਲ ਅਤੀਤ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਕਾਲ ਪੁਰਖ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਓਤਪੋਤ ਸਾਗਰ ਬੂੰਦੇਰੋ ਹੋ ਗਏ।[18] ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਯਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਹਨ।[19] 'ਸਿੱਖ ਅਰਦਾਸ' ਵਿਚ 'ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰੀਐ ਘਰ ਨੌ ਨਿਧਿ ਆਵੈ ਧਾਇ ਸਭ ਥਾਈ ਹੋਈ ਸਹਾਏ' ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਰਾਜ ਕਰੇਗਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਆਕੀ ਰਹੇ ਨਾ ਕੋਇ॥ ਖ਼ੁਆਰ ਹੋਏ ਸਭ ਮਿਲਹਿੰਗੇ, ਬਚੇ ਸ਼ਰਨ ਜੋ ਹੋਇ॥' ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੀਕਰ ਦਾ ਕਲਾਮ (ਮਿਲਾਵਟ ਕੱਢ ਕੇ) ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦਾ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਸੰਖੇਪ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਵਾਲੇ ਸੰਸਾਰ ਮੁੱਦੇ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਅਰਦਾਸ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਅਤੇ ਅਰਦਾਸ ਲਿਲ੍ਹੜੀਆਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਬਾਹਰ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਹਵੇਂ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਨਾ ਬਣ ਜਾਵੇ।

ਨਿਚੋੜ

ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਵਤਾਰ, ਪੈਗ਼ੰਬਰ, ਦੇਵਤਿਆਂ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ

ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਥੇ ਤਾਂ 'ਗੁਰ ਦੇ ਗਿਆਨ ਰਾਉ ਨਾਲ ਰੁਸ਼ਨਾਏ ਮਨੁੱਖਾ ਸਮੂਹ' ਯਾਨਿ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਕਰਮ ਖੰਡੁ ਅਤੇ 'ਪੁਰਖੁ' ਜਗਮਗਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਝੋਲੀ ਵਿਚ ਨਾਯਕਤਵ ਜਾਂ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ, ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ (1699-1799 ਈ.) ਸਤਿਗੁਰ ਸਾਹਿਬਾਨ (1499-1699 ਈ.) ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸੇ (ਸਤਿਗੁਰ ਵੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਰੂਪ ਹਨ) ਦੇ ਘੋਰ ਯਤਨਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਅਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਸਦਕੇ ਪਈ।

ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਦਿਸਦਾ, ਸਗੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਤੀਕਰ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾਸ਼ਾਲੀ ਲੋਕ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਪੱਛਮੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਲੰਮੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਦ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦਾ ਮੁੱਢ, ਅਮਰੀਕੀ ਇਨਕਲਾਬ (1783 ਈ.) ਅਤੇ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ (1789 ਈ.) ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਹੈ।

2. ਸਿੱਖ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਰਾਜੇ, ਸਮਰਾਟ ਜਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ (ਆਕੀਆਂ) ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ। ਉਂਜ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਹ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਉਮਰਾਵ, ਸਿਕਦਾਰ ਅਤੇ ਚੌਧਰੀ ਆਦਿਕ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਦਰਜੇ ਸਭ ਕੂੜ, ਮਿਥਿਆ ਅਤੇ 'ਦੂਜਾ ਭਾਉ' ਹੈ।[20] ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖ਼ੁਆਜਾ ਮੁਈਨਉੱਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ, ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦਉੱਦੀਨ ਸ਼ਕਰਗੰਜ ਅਤੇ ਪੀਰ ਨਿਜਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦਿੱਲੀ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਿਲਸਿਲਾਹ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪੀਰ, ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਨਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਨਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸੰਤ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਜੀ ਨੂੰ ਲਾਹੌਰ ਵਿਖੇ ਜਦੋਂ ਜਹਾਂਗੀਰ ਨੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਮਾਣ-ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਬੁਲਾ ਭੇਜਿਆ, ਸੰਤ ਜੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਤਾਂ ਜਹਾਂਗੀਰ ਨੇ ਅਰਜ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਹ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਹੁਕਮ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਨਾ ਸੱਦਿਆ ਜਾਵੇ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਕਿਸੇ ਗੁਰੂ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਨੇ ਵੀ ਰਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਬਲਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਜਨ' ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ 'ਬਦਲ' ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ। ਰਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਬਦਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾ ਜਥੇਬੰਦੀ 'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਘਾੜੇ ਅਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਬੇਮਿਸਾਲ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਫ਼ਾਇਦਾ ਹੋਣਾ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਭੁਗਤੇ ਤੋਂ ਸਿਰਦਾਰ ਬਣਾਇਆ।[21] ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਵਾਏ ਖ਼ਾਲਸਾ ਤੋਂ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ 'ਬਦਲ' ਸਰੂਪ 'ਜਨਰਾਜ' ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਇਆ। ਇਥੋਂ ਤੀਕਰ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਪਿਆਰੇ ਜਥੇਦਾਰ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ[22] ਬਾਰੇ ਵੀ ਸ਼ੱਕੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਹਕੂਮਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਸਾਰੀ ਰੀਤ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜਨ-ਨਾਯਕ ਨੂੰ

'ਖਿਦਮਤ' ਕਰਨ ਦਾ ਹੱਕ ਸੌਂਪੇ ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਅਰਪਣ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਇਕਰਾਰ ਅਤੇ ਤਰਜਮਾਨੀ ਹੈ।

3. ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼, ਕੌਮ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਟੁਕੜੇ, ਜਾਤ, ਲਿੰਗ, ਨਸਲ, ਰੰਗ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਤੀਕਰ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਕਤਾਰੀ, ਰਾਜ ਭੂਮੀਪ੍ਰਸਤੀ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਵੇਂ 'ਖ਼ਾਲਸ' ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਤੀਕ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ 'ਸਲਤਨਤ' ਜਾਂ 'ਸਟੇਟ' ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਮਾਲ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਲਤਨਤ ਜਾਂ ਸਟੇਟ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਗ਼ਲਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੰਡਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਹੁਕਮ-ਨੇਮਾਂ ਅਤੇ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਮਾਯਾਵੀ ਕਥਨੀ ਵਾਲੀ ਤਾਕਤ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਨਾ ਹੈ।

4. ਸਿੱਖ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚਲੇ ਰਾਜ ਕਰੇਗਾ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਰਾਖੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ, ਰਿਆਇਤ, ਦੇਗ ਤੇਗ ਫ਼ਤਹਿ, ਬਿਰਦ ਕੀ ਪੈਜ, ਪੰਥ ਕੀ ਜੀਤ, ਸ੍ਰੀ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਸਹਾਇ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਲੋਕਸ਼ਾਹੀ, ਲੋਕਪਾਲਕ, ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧਕ, 'ਬੋਲ ਬਾਲੇ' ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਇਥੇ ਫਿਰ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਾਵਨੀ

ਸਲਤਨਤ ਜਾਂ ਸਟੇਟ ਵਾਲੀ ਵੰਡਵਾਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ, ਨਾਮਰੂਪੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨਾਮਧਾਰੀ ਖ਼ਲਕ ਨੂੰ ਇਕ ਅਤੇ ਸਮਰੂਪ ਮੰਨ ਕੇ ਗੈਰ-ਰਾਜੀ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਸੂਲ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਣਿ ਕਿ ਸੰਗਠਨ ਲੋਕ, ਪਰਮਾਤਮ ਦੀ ਫ਼ੌਜ ਅਤੇ ਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਧਰਤ ਦੇ ਅਧੀਨ, ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਜ ਨਾਯਕ ਜਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ।

1. 'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਲੂ ਕੂਲੂ ਅਤੇ ਮੂਲੂ, ਭਾਵ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਆਰੇ ਰਹਿ ਕੇ ਤੱਤਵਿਗਿਆਨੀ ਨਿਖੇੜੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। 'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ਼ ਭੇਖਧਾਰੀ ਦੇ ਨਾਉਂਧਰਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਤੱਤ-ਵਿਹੀਨ ਭੇਖਧਾਰੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਧਨ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਲਾਲਚ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਸਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਵਾਂਗ ਅਤੇ ਰਾਸ ਰਚਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਹੀ ਤਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

'ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜੀ ਕਾ ਖ਼ਾਲਸਾ' ਸ਼ਬਦ ਅੱਜ ਤੀਕਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਜ਼ਖ਼ੀਰੇ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਕੇ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਦੀ ਰੋਮਾਵਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਲ੍ਹਣਾ ਬਣਾਈ ਬੈਠੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸੱਚ ਅੰਸ਼' ਗਰਦਾਨ ਕੇ, ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ 'ਸੱਚ ਖੋਜ' ਜਾਣ ਕਰਕੇ, 'ਸੱਚ ਟਕਸਾਲ' ਰਾਹੀਂ ਕਲਾਮ ਘੜ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ 'ਹਸਤੀ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਸਿੱਧਾਂ ਵਾਲੀ ਹਉਮੈ ਤੱਜ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹਸਤੀ ਦਾ 'ਬੰਦਾ' ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ (ਕੁਦਰਤ ਦਾ) ਸਿਖ਼ਰ ਹੈ—'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਸੰਬੰਧ। ਛੋਟੇ-ਵੱਡੇ ਆਕੀਆਂ ਸਵਾਮੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾ ਕੇ, ਖ਼ੁਦ

ਸਵਾਮੀਭੌਤਕ ਦੀ ਨਿਰਭਰ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ, ਮਨੁੱਖ, ਸਾਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਸ਼ ਵਿਚ ਸਾਫ਼, ਕਰੇ, ਜਿਹ 'ਉਪਰ ਸੱਚ ਆਚਾਰੁ' ਵਾਲੀ ਜੀਵਨੀ ਜਚ ਆਖੀ ਹੈ।

ਸਰਬ-ਸਿਆਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਨਾਲ, ਜਿਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਬਾਣੀ, ਜੀਵਨ ਆਚਾਰ, ਕਰਮ ਵਿਚਾਰ ਅਤ ਵਿਚਾਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦ ਕੌਮਾਂ ਵਿਚ ਉੱਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੰਗ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ।

2. ਖਾਲਸਾ ਸੰਕਲ ਨੇ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ ਉਸ ਨੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੁਗਾਤ (ਗੁਰ-ਸਿਧਾਂਤ), ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਮਾਡਲ (ਮਨੁੱਖ) ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਅਮਲ ਕਰਨੇ ਦੀ ਸਮਰਥ ਦੀ ਕੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਥੇਬੰਦੀ ਨੇ ਰੂਹ 'ਬਦਲ' ਦਾ ਮਾਡਲ ਖੁਦ ਹੀ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਮਾਡਲ ਦੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਫੁਟ ਮਨੌਤ ਸੰਗ ਦੇ ਰਾਜਤੰਤਰ, ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜ, ਜਿਮੀਂਦਾਰ ਅਤੇ ਜਿਰਕਾਰੀਆਂ। ਨਵੇਂ 'ਬਦਲ' ਮਾਡਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕੀ ਵਿਵਹਾਰ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਲੈਸ ਕੀਤੀ। ਸਿੰਘ ਸਮੂਹ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਿਆ। ਇਹ ਸਭ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਮਰੀਕੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ 1783, 1789 ਈ. ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਉੱਭਰ ਰਹੀਆਂ ਸਰਦਾਰੀ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਢਾਂਚਾ, ਜਿਹੜਾ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਤੌਹਿਆ ਵਿਆਹਿਤ ਅਧੀਨ ਉਸਾਰਿਆ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਾਜ ਨੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ 'ਹੋਨੰ ਹੋਨੰ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ' ਦੀ ਵਿਆਹਿਤ (ਰਾਜੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ) ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਅਤੇ ਅਮਲ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੱਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਕੀਮਤ 'ਰਾਜ' ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ। ਇਸ 'ਬਦਲ' ਮਾਡਲ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਨ:

1. ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ (ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਗਵਾਈ), ਛੇਵੇਂ ਅਤੇ ਦੌਰੇ (ਸਿਧਾਂਤ, ਪਰਤਖ ਅਤੇ ਸਦਾ ਸਥਲ) ਅਤੇ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ। (ਸੱਚੇ ਸਾਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਾਰਿਸ) ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ, ਸਮੂਹ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਗੁਰਮਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ।

2. ਹੋਨੰ ਹੋਨੰ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਯਾਨਿ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਪਰ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਾਲਕੀ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇਣ ਅਤੇ ਲੈਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ, ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾਸ਼ਾਲੀ।

3. ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ, ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਤੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਉੱਘੜ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ।

ਪੰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ 'ਚ ਜਥੇਬੰਦੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਤਨਖ਼ਾਹ, ਸਮੂਹ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਗੁਰਮਤੇ ਅਧੀਨ ਚੱਲਦੇ, ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਦੇ ਸਾਂਝੇ ਦਲ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕਦੇ ਅਨੇਕ ਦਲਾਂ ਵਿਚ ਲੋੜ ਮੁਜਬ ਵੱਖਰੇ ਸਥਾਨਾ ਉੱਤੇ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਤਖ਼ਤ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਸੀ। ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੁਰਮਤੇ ਅਕਾਲ ਬੁੰਗੇ ਵਿਚ ਸੋਧੇ

ਗਏ ਅਤੇ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਐਲਾਨੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਬਾਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੋਧੇ ਗੁਰਮਤਿਆਂ ਦੀ ਵੀ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਤਖ਼ਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਨ ਹੀ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ।

ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਭੇਜਣ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਕਿਆ ਜਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਹਾਲਾਂ ਤੀਕਰ ਕੁਝ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਸਿੱਖੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਾਲ ਬਣਿਆ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧ (Direct participative local self management) ਨੇਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ, ਗੁਰ ਪੰਥ ਨੂੰ ਸਥਾਨਾਂਤਰਤ ਹੋ ਗਈ। ਸਤਿਗੁਰ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹੁਕਮਨਾਮੇ, ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਮਤਾ ਜੁਗਤ ਰਹੀਂ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ 'ਗੁਰਮਤੇ' ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਭੇਦ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰ-ਪੰਥ ਦਾ ਗੁਰਮਤਾ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਪੰਥ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

ਮੁੱਖ ਨੁਕਤਾ ਤਾਂ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਹੁਕਮਨਾਮੇ 'ਗੁਰਮਤਾ' ਨੂੰ ਸੋਧਣ, ਜਾਰੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਕਰਮ ਦਾ। ਇਸ ਕਰਮ ਦੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ ਗੁਰੂ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤੇ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਹੀਨ ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਗੁਰੂ ਪਦਵੀ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਅੱਜ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ। ਪੰਜ ਕਕਾਰੀ ਭੇਖਾਧਾਰੀਆਂ ਨੇ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਜਾਇਦਾਦਾਂ ਵਾਲੀ ਮਾਯਾਧਾਰੀ ਸ੍ਵਾਂਗ-ਲੀਲਾ ਖੇਡਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਾਲਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਿਵਸ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅੱਵਲ ਨੁਕਤਾ, ਵੰਗਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਥਮ ਸਰੋਕਾਰ ਜਾਂ ਫ਼ਿਕਰ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਪੰਥ ਗੁਰਮਤੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ।

ਇਸ ਵੇਲੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜਥੇਬੰਦੀ ਅਤੇ ਗੁਰਿਆਈ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ।

(ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ

ਕਾਲ ਦਾ ਮ੍ਰਿਤੂਰੱਤ (ਮੂਰਤਿ) ਰੂਪ ਜਾਹਰਾ ਜਾਗਰੂਕ ਸਵਰੂਪ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਗੁਰੂ ਜਦੋਂ ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੇਕਰ ਅਕਾਲ ਬੁੰਗੇ (ਕਾਲ ਆਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਰਹਿਤ) ਸਦਨ ਵਿਚ ਬਹਿ ਸਭਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਖ਼ਤ (ਸੈਭੰ-ਹੁਕਮੁ) ਦੀ ਕਾਣ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਦੀਵਾਨ (ਦਰਬਾਰ) ਲਗਾ ਕੇ ਗੁਰਮਤੇ (ਫ਼ੁਰਮਾਨ) ਸੋਧਦਾ ਹੋਇਆ ਗੁਰਸ਼ਬਦ (ਗੁਰ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ) ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਸ ਦਾ ਖਿੱਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਕਾਨੂੰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਕਿਵੇਂ ?

ਗੁਰਮਤੇ ਦਾ ਆਧਾਰ

'ਜਪੁ' ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਤੱਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਜਿੰਨਾ 'ਹੁਕਮ' (ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮ ਭਾਵ - Cosmic Laws) ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖਾ

ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਵੇ, ਤਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਕਾਰਾਂ-ਕਾਰ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਸੋਧਦੇ ਚਲੇ ਜਾਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤਿਵੇਂ-ਤਿਵੇਂ ਕਰਮ ਨੂੰ ਸੋਧਦੇ ਅਤੇ ਸੋਧਦੇ ਚੱਲਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਧਦੇ ਹੋਏ ਗਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਦਲਦਾ ਹੋਇਆ ਕਰਮ, ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਖੇੜੇ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰੇਗਾ। ਇਹ ਅਨੰਤ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ,[24] ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪੂਰਨ ਸਾਰ ਏਕੋ ਅਨੇਕੈ ਹੁਕਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਚਿਆਰ ਹੋਵਣਾ ਹੁਕਮ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਚੱਲਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਸੰਬੰਧੀ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਨੁਸਾਰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚੱਲਣਾ ਹੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਵਾਹ, ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਮਨੁੱਖਾ ਸਮੂਹ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਜਗਤ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਯਾਨਿ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰੀ ਸਮਾਜ, ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਅਸੂਲਾਂ ਅਤੇ ਹੰਨੇ ਹੰਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਪੱਕ ਹੋਵੇ। ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਰਿਆ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮ, ਮਨੁੱਖਾ ਸੁਰਤ, ਮਨੁੱਖਾ ਸਮੂਹ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾ-ਸੰਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਸ੍ਰੀ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਯਾਨਿ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਸੰਪੰਨ ਮਨੁੱਖਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੱਕ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਾ-ਜੁਗਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਿਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹ ਸਕਦੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਦਿੱਤੇ ਨਾਉਂ-ਭਾਵ (ਨਾਂਵ, ਦਰਸ਼ਨ) ਹਨ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆਨ ਘੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਮੋਹਰ ਉਸ 'ਸੱਚ' ਹਸਤੀ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਹਰ ਤ੍ਰਿਣ ਗ੍ਰਹਿ ਆਕਾਸ਼ ਪਾਤਾਲ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ-ਨਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਸ਼ਵਤ ਧਰਮ ਹੈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ, ਇਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ, ਮੁਸਲਮਾਨ, ਈਸਾਈ ਨਰ ਜਾਂ ਨਾਰੀ ਦਾ ਭੇਦ ਜਾਂ ਭੇਖ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਇਹ ਖੇਤਰ ਤਾਂ ਗੁਰਗਿਆਨ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਸਿਖਲਾਈ, ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਜਥੇਬੰਦੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਮਰ-ਫਲ ਨੂੰ ਭੋਗੋ ਅਤੇ ਜਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜਥੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰੋ, ਇਹ ਤਾਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਮਤਾ ਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹੀ ਅਮਾਨਤ ਹੈ। ਪੰਥ ਦੀ ਰਹੇਗੀ ਤਾਂ ਹੀ ਗ੍ਰੰਥ (ਗੁਰਮਤੇ-ਕਰਮ) ਦੀ ਰਹੇਗੀ, ਜੇ ਪੰਥ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਕੋਈ ਨਾ ਰੱਖੇਗਾ ਤਾਂ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਕੌਣ ਮੰਨੇਗਾ ?

ਨਚੋੜ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲਾ 'ਬਦਲ' ਧਰਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਟੁਕਤੇ ਦਾ ਦੀਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਟੁਕੜੇ ਨੂੰ 'ਰਾਜ' ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦੇਵੇ। ਇਹ ਆਚਰਣ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ 'ਬਦਲ' ਨੂੰ ਨੁਹਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤਾ ਦੈਵੀ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਸੋ ਨੁਕਤਾ ਹੈ : ਮਨੁੱਖਾ ਸਮੂਹ ਦਾ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ' ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਬਦਲ' ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਲੋਕ-ਅਧਿਕਾਰ। ਬਿਹਤਰ ਹੋਵੇ ਕਿ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ 'ਧਰਤੀ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ' ਨੂੰ ਰਾਜ-ਰਾਸ਼ਟਰ ਜਾਂ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਕਹਿਣਾ ਛੱਡ ਦੇਵੇ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਧਰਤੀ ਬਹੁਤ ਮਹਾਨ ਹੈ : "ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨਾ ਨਿੰਦੀਐ ਖਾਕੁ ਜੇਡੁ ਨਾ ਕੋਇ...ਜੀਵੰਦਿਆਂ ਪੈਰਾਂ ਤਲੇ ਮੁਇਆਂ ਉਪਰਿ ਹੋਇ।" ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਉੱਤੇ ਸਿਵਾਇ ਏਕੋ ਮਾਲਕ ਤੋਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹਕੂਮਤ

ਨਹੀਂ ਚੱਲੀ, ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ। ਗੁਰ-ਸੰਗਤ ਸਭਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੀਕਰ ਇਹੋ ਗੁਣ ਸੰਗਤ ਸਭਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਇਆ। ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ ਵੀ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਉੱਤੇ ਹਕੂਮਤ ਕਰਨ ਦਾ ਆਕੀਪੁਣਾ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[25]

ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਤਖ਼ਤ (ਬਦਲਿਆ ਨਾਉਂ ਸ੍ਰੀ ਤਖ਼ਤ ਅਕਾਲ ਬੁੰਗਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ) ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਾ ਹੱਕ ਉੱਤੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਾਜ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਾਜ ਰਾਸ਼ਟਰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਹਮਲੇ ਕਿਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰ ਬਾਰ ਕਿਉਂ ਢਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ? ਦੇਗ਼ ਅਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰ ਵਿਵਸਥਾ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਢਾਹੁੰਦੀ ਜਾਂ ਹਕੂਮਤ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਕਾਨੂੰਨ ਰਾਹੀਂ ਕਬਜ਼ੇ ਕਰਦੀ ਹੈ ? ਮੁਗ਼ਲ ਅਤੇ ਅਬਦਾਲੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਇਸ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਕਿਉਂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਸਨ ਅਤੇ ਬੇਹੁਰਮਤੀਆਂ ਕਰਦੇ ਜਾਂ ਢਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ? ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਤੇਜ ਦਾ ਪੂਜਾਰੀ ਤਾਂ ਸੀ, ਪਰ ਪੰਥ ਮਹਾਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਤੋਂ ਬਾਦ ਆਪਦੀ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਹਸਤੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਉੱਲਰ ਪਿਆ। ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ਤੇਜ ਧਾਰਕ ਪੰਥ ਮਹਾਰਾਜ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਮਹਾਰਾਜਾ, ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਕ ਮਿਆਨ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰਬਰਾਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥੀਂ ਸੌਂਪ ਕੇ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਥਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ (ਗੁਰਮਤਾ) ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਤਰਨੋਂ ਰੋਕ ਰੱਖਿਆ। ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਵੇਲੇ ਨਾਮਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਗੁਰਮਤੇ, ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਸੋਧੇ ਮੰਨੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਸਰਬਰਾਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੇ ਪੰਥ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫੁੱਟ ਪਾਈ। ਲੇਕਿਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਸਰਬਰਾਹ, ਪੰਥਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਰੁੜ੍ਹ ਗਏ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਨਵਾਂ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ, ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਤਖ਼ਤਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪੰਥਕ ਕਮੇਟੀ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਉਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਸੀ, ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਐਕਟ ਦੀ ਬੰਦੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ, ਸਮੇਤ ਹੋਰਨਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੇ, ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ (ਯਾਨਿ ਗੁਰਮਤਿਆਂ) ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਬਣਨੋਂ ਰੋਕੀ ਰੱਖਿਆ। ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਬਣੀਆ ਸਵਰਣ ਜਾਤੀ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਵੀ ਤੇਗ਼ ਅਤੇ ਦੇਗ਼ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਲਈ ਸਿਰਤੋੜ ਲੱਗੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਮੌਕਾ ਹੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦੇਂਦੀਆਂ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਾਸ਼ਟਰੀਕਰਣ ਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਬਾਹਰੋਂ ਸਾਰੀ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਪਲਾਂਟ ਮੰਗਵਾਉਣ ਦਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਗਲੋਬਲਾਈਜੇਸ਼ਨ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਹੋਵੇ। ਇਸੇ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦਿਆਂ ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪੂਜਾਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਪਾਰਟੀ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਹੋਈ ਪਈ ਹੈ।

ਹੁਣ ਤੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇਜ ਵਾਲੀ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਤੋਪਾਂ-ਟੈਂਕਾਂ ਅਤੇ ਫ਼ੌਜਾਂ ਦੇ

ਮੂੰਹ ਵੀ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਵੱਲ ਹੀ ਲਗਭਗ ਪੰਦਰਾਂ ਸਾਲ ਸੇਧਤ ਰਹੇ ਅਤੇ ਇਕੱਲੇ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੀ ਡੇਢ ਲੱਖ ਫ਼ੌਜ 1984 ਵਿਚ ਝੋਂਕੀ ਗਈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਰਾਮ ਜਨਮ ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਬਲ ਦਰਗਾਹ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵੱਲ ਇਹ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇਜ਼ ਵਾਲੀ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੇ ਅੱਖ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ। ਕਿਉਂ ? (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਸਵਾਮੀਆਂ ਲਈ ਕਿਉਂ ਦਹਿਸ਼ਤ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ? (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੇਜ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਕੀ ਖੋਂਹਦਾ ਹੈ ? ਹਜ਼ਰਤਬਲ ਦਰਗਾਹ ਅਤੇ ਰਾਮ ਜਨਮ ਭੂਮੀ ਬਨਾਮ ਬਾਬਰੀ ਮਸਜਿਦ, ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਦੇ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਿਰਫ਼ ਤੇਜ ਨੂੰ ਉਧਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਜੇਕਰ ਰੂਸ ਵਿਚ ਕਿਰਤੀ ਜਮਾਤਾਂ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜ ਹੱਥਿਆ ਕੇ ਕਿਰਤੀ-ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਹੱਥੀਂ ਸਾਰਾ ਤੇਜ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਤਾਂ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਪੂੰਜੀ ਖ਼ੁਦ ਖਾਂਦੀ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਰਹੀ, ਸਾਮਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਨਾਂ ਉੱਤੇ। ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਾਮਵਾਦੀ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਸਿਸਟਮ (ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ) ਨੇ ਰਾਜਕੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਨੰਗਾ ਚਿੱਟਾ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਕੀਤਾ। ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਹੰਢਾਉਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ, ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ, ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਫ਼ੈਸਲੇ, ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਅਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਾਰੇ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਾਮਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਵੀ ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਤੇਜ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਰਹੇ ਯਾਨਿ ਸ਼ੂਦਰ ਰਹੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਸ਼ੂਦਰ ਦੇ ਹੱਥ ਧਨ ਅਤੇ ਸੰਪਤੀ, ਸੁਵਰਣਾਂ (ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਈਜ਼ਾਰੇਦਾਰਾਂ) ਦੇ ਲਈ ਦੁਖ ਅਤੇ ਕਲੇਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ, ਬਾਬਰੀ ਮਸਜਿਦ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣ ਵਾਲੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਪਛੜੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਡਿਊਲ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਕੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜ-ਤੇਜ ਵਿਚ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਮਿਲੇਗੀ ? ਹਾਲਾਂ ਤੀਕਰ ਤੇ ਇਹੋ ਸਾਬਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਬੀ.ਐੱਸ.ਪੀ. ਜਾਂ ਬੀ.ਜੇ.ਪੀ. ਦੀ ਪਛੜੀ ਜਾਤੀ ਫ਼ੌਜ, ਯੂ.ਪੀ. ਅਤੇ ਗੁਜਰਾਤ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੇਜ਼ ਵਾਲੇ ਰਾਜ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਤੇਜ ਦੇ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਲ ਤਾਂ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਕੁਦਰਤ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾਸ਼ਾਲੀ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਉਂ ਉਹ ਤੇਜ ਵਿਹੂਣਾ, ਬੌਣਾ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਦਖ਼ਲ ਅਤੇ ਹੱਕ, ਉਸ ਦੇ ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਉੱਚਤਾ (ਪੀਰੀ) ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਮੀਰੀ) ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਭੁਗਤਾ ਹੀ ਕਿਉਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ? ਇਹੋ ਦਾਸਤਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਕਾਲ ਵੇਲੇ ਸੀ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹੋ ਦਾਸਤਾਂ ਅੱਜ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਗਲ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ।

ਇਸੇ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਨੇਤਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਮਹਾਰਾਜ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ 'ਦੇਗ਼ ਤੇਗ ਫ਼ਤਹਿ ਵਾਲੇ' ਤੇਜ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਦੇ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਅਤੇ ਅਥਾਰਟੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ

ਸੰਸਥਾ ਸ੍ਰੀ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਵੱਲ ਖੁੱਲ੍ਹਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਪਲ-ਪਲ ਅਤੇ ਪੈਰ-ਪੈਰ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਨੂੰ ਐਕਟ ਵਿਚ ਬੰਦ ਕੀਤਾ। ਹੁਣ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਐਕਟ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਹਰ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਐਕਟ ਅਨੁਸਾਰ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਚੁਣੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਵੀ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਰੀਆਂ ਸਿੱਖ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਕੈਦੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ, ਜਪ-ਤਪ, ਪਾਠ ਲੜੀਆਂ ਅਤੇ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਗੁਰ-ਆਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਰਜ ਵੋਟ ਬੈਂਕ ਹਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤੇਜ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਵਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਇਹੋ ਕੁਝ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਕਿ 1925 ਈ. ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਪੰਥ ਮਹਾਰਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੜ੍ਹਤ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਸੁਗੜ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹੁਣ ਤੀਕਰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਤਾਂ, ਸ਼ੂਦਰਾਂ, ਦਸਤਕਾਰ ਅਤੇ ਉੱਦਮੀ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਫੈਲ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਜੋ ਕੁਝ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹੋ ਕੁਝ ਵਾਪਰਿਆ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨਾਲ।

ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੇ ਨਾਮਜ਼ਦ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਚੋਣ ਕਮਿਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਚੋਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਚੁਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਚੋਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਦਾਓਪੇਚ, ਗੰਦ-ਮੰਦ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਗਤਾਂ ਸਬਰ ਦਾ ਘੁੱਟ ਭਰ ਕੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੰਥਕ ਜੁਗਤ ਦਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਚੋਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਪਾਰਟੀ ਵੋਟ ਬੈਂਕ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਆਪਣੇ ਉਸ ਮਿਹਰਬਾਨ ਦਾਤੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਚੁਣਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਵੱਲੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਟਿਕਟ ਦਿੱਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਯਾਨਿ ਨੌਮੀਨੇਸ਼ਨ (ਨਿਯੁਕਤ) ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਚੋਣ ਜਿੱਤ ਕੇ ਨੌਮੀਨੇਟ (ਨਾਮਜ਼ਦ) ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਕਾਰ ਸੇਵਾ ਵਲੇ ਬਾਬਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਰਾਸਤ ਢਾਹ ਕੇ, ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਢਾਹ ਕੇ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਇਕ ਇਕੱਠ ਤਜਵੀਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਸ ਦੇ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਿੱਖ, ਸ਼ਿਰਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਇਹ ਇਕੱਠ ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਕਦੇ ਹੁੰਦੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂ ਸੁਣਿਆ ਨਹੀਂ)। ਖ਼ੈਰ, ਨਿਯੁਕਤ ਇਕੱਠ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਜਥੇਦਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਇਹ ਨਿਯੁਕਤੀ ਫਿਲਟਰ ਯਾਨਿ ਜਾਲੀਆਂ ਇੰਨੀਆਂ ਬਾਰੀਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭੁਗਤਾ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਸ਼ਖ਼ਸ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਤੀਕਰ ਪਹੁੰਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਪ੍ਰਤਾਪ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜੁਗਤਾਂ ਵਾਲੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਫ਼ਾਇਦਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਾਲਕ (ਅੱਜਕੱਲ ਮੌਜੂਦਾ ਮਾਲਕ) ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਔਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਹਲਾਹਲ ਫਲ ਭੁਗਤੇ ਵੋਟਾਂ ਪਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਜਥੇਦਾਰ ਜੇ ਚੁਣਿਆ ਹੀ ਗਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ ਆਜ਼ਾਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜੇ ਹੋ ਗਈਆਂ ਤਾਂ ਡਿਕਟੇਟਰ ਕਹਿਲਾਵੇਗਾ।

ਜਦੋਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਰੂਹ (ਜੁਰਿਸਪਰੂਡੈਂਸ), ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਬਨਾਮ ਪੰਥਕ-ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਛੋਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਤੇਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾ ਰਹੇ ਸਿੱਖ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਹੀ ਪੰਥਕ ਕਾਨਫਰੰਸ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਥ ਨੇ ਵੱਡੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਕੇ ਐਕਟ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪੰ ਫਾਥੜੀਏ ਤੂੰ ਜਾਣਦੀ ਏਂ ਕਿ ਐਕਟ ਦੇ ਕੈਦੀ ਪੰਥ ਦੇ ਥੋਹੇ ਤੇਜ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਤੇਜ ਦੇ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰਾਂ ਨੇ ਤੇਰੇ ਖੀਸੇ ਭਰ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਪੂਜਾ ਦੇ ਧਾਨ ਉੱਤੇ ਪਲਟ ਵਾਲਾ ਮਸੰਦ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਏ ਸੰਗਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਤੀਜੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮੰਜੀ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਪੰਜਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮਸੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਗੁਰਮਤਾ) ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਗੁਰਮਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪੰਥ ਪ੍ਰਬੀਨ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਦੀ ਖੱਟੀ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਤੀਕਰ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਰਕਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਲਾਗ ਪੰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣ ਦਿੱਤੀ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਵਾਲੇ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਐਕਟ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਜਿਹੜੀ ਮੁਹਿੰਮ ਅਤੇ ਮੋਰਚਾ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਸੈਂਕੜੇ ਹੀ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੇ ਕੇ ਪੂਰੇ ਜ਼ਾਬਤੇ ਅਤੇ ਸਿਦਕ ਨਾਲ ਸਰ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਰੂਪ ਐਕਟ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਭਰਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਐਕਟ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਾਂ ਤਹਿਰੀਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਚੱਲੀ। ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਜੁਝਾਰੂਆਂ ਦੇ ਓਝਲ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਅੱਜ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜ ਅਸੈਂਬਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਅਸੈਂਬਲੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਹੁਲੜਬਾਜ਼ੀ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਹੀ ਕੋਈ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਹੰਨੇ ਹੰਨੇ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੇਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਕਰਕੇ ਹੰਢਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਜ਼ਹਿਰ ਮਿਲਾਉਣ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਕਾਰਨ ਸਿੱਖ ਲੀਡਰ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ 'ਤੇ ਤੁਲੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਡਾ. ਕੇਹਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਪਰਚੇ 'Concept of Sikh Polity' ਵਿਚ ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "Kapoor Singh thought that the constitution Act India promulgated in 1950 was 'based on postulates of Sikhism as contrasted with those of Hinduism'...to him a polity would be according to the Sikh ideals if (A) The democratically elected leaders regarded themselves as the instruments, of the will of the people concretised in the personal legislation and rule and not regard themselves as the repository of power in their own."

ਉਪਰੋਕਤ ਲਿਖਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ, 'ਬਹੁਰੋਲ ਘਚੋਲੇ' ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਪੰਥਕ ਜੁਗਤ ਅਨੁਸਾਰ 'ਗੁਰਮਤੇ' ਰਾਹੀਂ, ਪਿਛਲੇ ਕੀਤੇ 'ਗੁਰਮਤਿਆਂ' ਨੂੰ ਪਲਟਾਉਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਚੁਣੇ

ਗਏ ਬੰਦੇ ਵਾਪਸ ਬੁਲਾਏ ਅਤੇ ਪਲਟੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅੰਦਰ ਇਹ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਕਿੰਨਾ ਹੀ ਵੱਡਾ ਕੁਠਾਰਾਘਾਤ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਇਥੋਂ ਤੀਕਰ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਧਰੋਹ ਕਰਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ੌਜਾਂ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਚੈੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਹੀਂ। ਬਹੁ-ਸੰਖਿਆ ਵੱਲੋਂ ਘੱਟ- ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ ਗਰਦਾਨਣਾ ਅਸੰਵਿਧਾਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਹਥਿਆਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਧਿਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਕੀ ਪਤਾ ਲੋਕਰਾਜ ਨੂੰ ਮਾਫ਼ੀਆ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਗੈਂਗਸਟਰਿਜ਼ਮ ਕਦੋਂ ਉਧਾਲ ਲਵੇ ? ਗੁਰਮਤੇ ਦੁਆਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪੰਥਕ ਗੁਰਮਤਾ-ਜੁਗਤ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸੁਧਾਰਨ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਨਾਲੇ ਤੇਜ਼ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਵਿਚ ਰੁੱਝੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਾਲੀ 'ਪਰਜੀਵੀ ਦਾਤਿਆਂ' ਜਿਹੀ ਜੁਗਤ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪੰਥਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸੂਲਾਂ ਨਾਲ ਤਾਂ ਮੇਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਇਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਭ ਕੁਝ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਕੁੱਦਣਾ ਚਾਹ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਜੀ 'ਜੁਗਤ' ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੰਨੇ ਹੰਨੇ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਰੂਪ ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ, 'ਸਰਬੇ ਏਕੋ' ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਸੰਸਾਰ ਕੁਬੇਰਾਂ ਦੀ ਯੂਨੀਅਨ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਮਨਸੂਬੇ ਘੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦੇ ਚਾਅ ਹਿਤ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣ ਦੇ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਖੇ ਮਨੁੱਖਾ ਗਿਆਨ- ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਆਪਣੀ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਹਸਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਨਾਮ ਦਾ ਜਾਹਰਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਪਣਾ, ਨਾਮ-ਜਾਪ ਤੋਂ ਜਪੁ ਤੀਕਰ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਆਰੰਭਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉੱਠ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੈ ਸਰਬ ਸੰਸਾਰਕ (ਗਲੋਬਲ) ਤਖ਼ਤ ਜਾਂ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ।

ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਸਰਬ ਸੰਸਾਰ ਲੋਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਤਖ਼ਤ

ਰਾਜੀ ਤਖ਼ਤਾਂ ਅਤੇ 'ਲੋਕ ਤਖ਼ਤ' (ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ) ਦਾ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾਉ ਮੁਨਾਸਿਬ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਰਾਜ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦਾ ਜਵਾਲ 'ਲੋਕ ਤਖ਼ਤ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਟੱਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਸਿੱਖ ਸਕੱਤਰੇਤ ਦੀ ਗੱਲ 1980ਵਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੋਰੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਭੱਦੀ ਜਿਹੀ ਨਕਲ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿੱਖ ਸੰਮੇਲਨ ਅਧੀਨ ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਰਾਜੀ-ਢਾਂਚੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਕੇ, ਸਸਤੀ ਸ਼ੌਹਰਤ ਬਟੋਰ ਲਈ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਉੱਚਾ ਸੀ। ਪਰ ਸਾਡਾ ਗ਼ੈਰ-ਉਤਸਵੀ ਮਨੋਰਥ ਉਹਨਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਰਾਜੀ-ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਣਗੌਲੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਹਿਤ ਅਤੇ ਜਾਣ-ਬੁੱਝ ਕੇ ਨੁਕਸਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਹਿਤ ਸਿੱਖ ਸਕੱਤਰੇਤ ਕੇਂਦਰ ਇੰਗਲੈਂਡ, ਅਮਰੀਕਾ, ਯੂਰਪ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਖੋਲ੍ਹੇ ਜਾਣ ਜਿਥੇ ਸਾਰਾ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ, ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਯਾਦਗਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਹਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਸਾਧਨ, ਜ਼ੁਬਾਨ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਤਰਕ ਪੂਰਨ ਇਸਤੇਮਾਲ ਰਾਹੀਂ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਰਵਾਈ ਜਾ ਸਕੇ।

ਭਾਈ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਜੇ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਹਾਲਾਂ ਤੀਕਰ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਿਆ, ਜਿਸ ਨੇ ਲੋਕ-ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ ਹੋਵੇ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕ ਰਾਹਬਰ ਰਾਜਾ, ਸ਼ਾਹੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨ, ਅਮੀਰ-ਉਲ-ਉਮਰਾਹ ਆਦਿਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਕੀ ਵਾਪਰੀ, ਲੋਕ ਕਿਹੜੇ ਵਾਹਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਮਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘੇ, ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕ ਭਾਈ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਉਹਨਾਂ ਵੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਲਾ ਰਿੜਕ ਦੇ ਕੱਢਿਆ ਹੋਇਆ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਲੋਕਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਬਲ ਸੰਗਰਾਮ ਲੋਕੀ ਖ਼ੁਦ ਲੜਨਗੇ ਤਾਂ ਹੀ ਲੋਕਪੱਖੀ ਲੇਖਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ। ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਿੱਖ ਸਕੱਤਰੇਤ ਦੁਆਰਾ ਇਹਨਾਂ ਵਰਗੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ-ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਉੱਤੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਦਸਤਖ਼ਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ ਅਤੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਤੇਜ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਤੇਜ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਤਜ਼ਰਬਾ, ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਬਲ ਹੋਣ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੇ ਉਸੇ ਮਿਆਰ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭੇਖ, ਭੋਜਨ, ਮੱਤ, ਪੱਖ ਅਤੇ ਮੁਲਕੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਕ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਉੱਤੇ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਜੁਗਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਐਕਟ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਇਹ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਭੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਹੈ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਾ ਅਤੇ ਬੰਧਨ ਹੈ ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰਾਜ਼ ਐਕਟ। ਮੈਂ 'ਐਕਟ' ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਦਾ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਲੀਗ ਆਫ਼ ਨੇਸ਼ਨਜ਼ ਜਾਂ ਯੂਨਾਈਟਿਡ ਨੇਸ਼ਨਜ਼ ਆਰਗਨਾਈਜੇਸ਼ਨ, ਰਾਜ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰ-ਰਾਜੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਯੂ.ਐਨ.ਓ. ਦਾ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਰਾਜ-ਮੈਂਬਰਾਂ ਦਾ ਪਲੇਟ- ਫ਼ਾਰਮ ਹੈ। ਯੂ.ਐਨ.ਓ. ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਸਾਰ-ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਹੀਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੁਲਕਾਂ ਅੰਦਰ ਤੇਜ-ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਯਾਨੀ ਹਿਊਮਨ ਰਿਸੋਰਸਿਜ ਨੂੰ ਬੰਧਕ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਯੂ.ਐਨ.ਓ. ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਜਾਮਨ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਟੁੱਟੇ ਨਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਰੈੱਡ ਕਰਾਸ, ਸੰਸਾਰ ਸਿਹਤ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਹੋਰ ਫਾਟਕ ਰੂਪੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਖੋਲ੍ਹੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਡੈਮ ਰੂਪੀ ਰਾਜ, ਅਸੰਤੋਖ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਕਾਰਨ ਹੜ੍ਹ ਹੀ ਨਾ ਜਾਣ। ਫਾਟਕ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਥੋੜ੍ਹਾ-ਥੋੜ੍ਹਾ ਅਸੰਤੋਖ ਖਾਰਜ ਕਰਦੇ ਰਹੋ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਰੁੱਧ, ਤੇਜ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਹਿਤ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਹਿਤ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਹੈ।

ਬਹੁਤ ਆਸਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਸਨ, ਜਦੋਂ ਬਾਲਸ਼ਵਿਕ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਹੇਠ ਰੂਸ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਆਇਆ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਨਾਂ ਦਾ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਕਿਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਮੌਕਾ ਬਣ ਗਿਆ ਕਿ ਉਹ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜ-ਤੇਜ ਆ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਸੰਸਾਰ ਕਿਰਤੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਨਾਹ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਜੇਕਰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਇਕ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਰਹਿੰਦਾ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸਾਮਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਇਸ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਮਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਸ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਤਾਂ ਅੱਜ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਹੀ ਹੋਰ ਹੁੰਦੀ। ਪਰੰਤੂ ਦੇਗ਼ ਅਤੇ ਤੇਗ਼ ਦੀ ਫ਼ਤਹਿ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਥਾਨਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੇਕਰ ਮੀਰੀ ਦਾ ਤੇਜ ਵੀ ਸਥਾਨਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਰਤਦਾ ਤਾਂ ਹੀ ਯੂਨੀਅਨ ਸੋਵੀਅਤ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਰਿਪਬਲਿਕ ਦੇ ਨਾਉਂ ਵਾਲਾ ਰਾਜਾਂ ਦਾ ਸੰਘ ਨਾ ਬਣਦਾ, ਸਗੋਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਹੀ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਦਾ ਸੰਘ ਬਣਦਾ। ਸੋ ਕਿਰਤੀ ਸ਼ੂਦਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਤੇਜ ਵਿਹੀਨ, ਸਿਰਫ਼ ਕਰਤੱਵਪਰਾਯਣ। ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਾਹੀ ਮਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਰੂਸੀ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਰੂਸੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਬਣ ਗਿਆ ਤਾਂ ਕਿਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਣਾਏ ਡਿਕਟੇਟਰਾਂ ਨੇ ਵੱਖਰੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਬਲਾਕ ਬਣਾ ਲਏ। ਡਿਕਟੇਟਰਾਂ ਲਈ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸੜਕਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਵਾਰੀਆਂ ਲਈ। ਆਮ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗ ਕੱਢੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ। ਡਿਕਟੇਟਰਾਂ ਦੀਆਂ ਜਿੰਦਜਾਨ ਅਤੇ ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਸਿਹਤਯਾਬੀ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਫਿੱਟ ਕਰਨ ਲਈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਕੁਝ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਥੋੜਾ ਥੋੜਾ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪਰੰਤੂ ਜਿਹੜੇ ਦੇਸ਼ ਸਾਇੰਸ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਉਧਾਰੀ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਖ਼ਰੀਦਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਦੇ ਸਾਮਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਵੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਤਿਆਨਾਮਨ ਚੌਂਕ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਟੈਂਕਾਂ ਥੱਲੇ ਫੇਹਣਾ ਹੀ ਪੈ ਜਾਵੇ।

ਤਾਂ ਕੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ ?

ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਉਹ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਜਿਹੜਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਰੰਗ ਨਸਲ, ਮਜ਼੍ਹਬ, ਲਿੰਗ, ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਅਮੀਰ-ਗ਼ਰੀਬ ਵਾਲੇ ਭੇਦ ਦੇ, ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਦਾ ਆਸਰਾ, ਨਿਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਪੱਤ, ਨਿਥਾਵਿਆਂ ਦਾ ਥਾਉ, ਨਿਓਟਿਆਂ ਦੀ ਓਟ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹਾਰਾ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਾਜ ਜਾਂ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ। ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਤਜ਼ਰਬਾ ਅਤੇ ਵਿਰਸਾ ਗੁਰਮਤਾ ਅਤੇ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਦਰਸ਼ਨ ਓਤਪੋਤ ਸਾਗਰ ਬੂੰਦੇਰੋ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨਿੱਕਾ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੈ, ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦਾ ਨਾਮਧਾਰੀ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਪੀਰੀ-ਮੀਰੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਹੈ, ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ

ਵੰਡਵਾਦੀ ਰਾਜੀ ਹਾਕਮ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਖੰਡਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵੰਡ-ਛਕਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰੂਪੀ ਪਲੇਟਫ਼ਾਰਮ ਉਦੈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਵੇਲੇ ਵਿਡੰਬਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿੱਖੀ-ਵਿਰਸਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਕ ਮੁਲਕੀ ਸਥਾਨਕ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਠੇਕੇ ਅਧੀਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਮੁਲਕੀ ਕਾਨੂੰਨ ਅਧੀਨ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਪਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਵੀ ਹੈ। ਭਰੋਸਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤਾਕਤਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਘਟਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਲੰਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅਗਵਾ ਵਿਚ ਚਿੱਟੇ ਲਾਲ ਪੀਲੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਉਪਰਕੋਤ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਰੂਪੀ ਨਵ-ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ, ਜਿਹੜੀ ਇਸੇ ਸਦੀ ਤੋਂ ਅੱਧ ਤੋਂ ਹੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦਾ ਨਵਾਂ-ਨਵਾਂ ਸੁਆਦ ਲੈ ਸਕੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਹੰਨੇ-ਹੰਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਕਿਰਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਬਣ ਗਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੀ ਬਣੂੰ, ਸੋ ਉਹ ਵੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਬਿਰਤੀਆਂ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖੀ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਅੰਦਰ ਵੜ ਕੇ ਕਰੂਪ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਲੱਗੇ ਹਨ।

ਅਕਾਲੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਨੇ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਅਤੇ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ, ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਵਰਤ ਰਹੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮਨੋਨੀਤ-ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਖਾੜਾ ਬਣਾ ਧਰਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਪੀਠ ਵਾਂਗੂੰ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤੇ ਤੋਂ ਤ੍ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਪ ਹੀ ਜਥੇਦਾਰ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਕੇ, ਆਪ ਹੀ ਦੂਸਰੇ ਮਨੋਨੀਤ ਜਥੇਦਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਇਕ ਪੰਜਾਂ ਦੀ ਪਰੀਜ਼ੀਡੀਅਮ ਰੂਪੀ ਹਸਤੀ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਕੇ, ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਉੱਤੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਦੇਣ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਵਾਦ ਛੇੜ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੋਨੀਤ ਸੱਜਣਾਂ ਨੂੰ 'ਘੂਰੀ' ਦਾ ਤੇ ਪਤਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੰਥ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ? ਅੱਜ ਇਲੈਕਟ੍ਰਾਨਿਕ ਯੁਗ ਹੈ। ਜ਼ਰਾ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਮੱਤ ਲਵੋ ਕਿ ਤਖ਼ਤਾਂ ਦੇ ਜਥੇਦਾਰ ਕਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ? ਲੋਕੀਂ ਖ਼ੁਦ ਨਾਉ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ। ਫਿਰ ਲੋਕੀਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਚੋਣ ਲਈ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣੇ। ਪੰਥ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣੇ ਗਏ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੇਵਾਦਾਰ ਫਿਰ ਪੰਥ ਦੀ 'ਘੂਰੀ' ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਗੇ ਨਾ ਕਿ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ 'ਘੂਰੀ'। ਪਰ ਸੇਵਾਦਾਰਾਂ (ਜਥੇਦਾਰਾਂ) ਦਾ ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਨਾਲ ਤੇ ਕੋਈ ਤੁਆਲੁਕ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਗੁਰਮਤਾ ਲਈ ਇਕੱਠ ਸੱਦਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ। ਫਿਰ ਤਖ਼ਤ ਵੀ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੇ ਪੰਜ ਬਣਾ ਲਏ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਤਖ਼ਤ ਕੋਈ ਦੈਵੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਪੀਠ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਪੀਠ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਤਖ਼ਤ ਸੇਵਾਦਾਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਵੀ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਿੱਖਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਾਰੇ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਅਨਸਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਵਾਲੇ ਗੁਰਮਤੇ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਸੋਧੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਜਥੇਬੰਦੀ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਮਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੋਣੇ

ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਭਾਰਤੀ ਚੋਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਦੀ ਐਕਟ ਅਧੀਨ ਚੋਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਨਿਆਰੀ ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਹਾਣ ਮੇਚ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਐਕਟ ਨਾਂਹ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਦ ਇਸ ਐਕਟ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਕੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾ ਨਹੀਂ ਸਕਾਂਗੇ ? ਮੰਨ ਲਵੋ ਕਿ ਨਹੀਂ ਚਲਾ ਸਕਾਂਗੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸਿੱਖੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕੋਈ ਨੁਕਸਾਨ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ। ਸਾਨੂੰ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪੁੰਜ ਕੇ ਤੇਜਵਿਹੀਨ ਬੌਣਤਾ ਦਾ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਖੂਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਮੁੰਦਰ 'ਤੇ ਘੁੰਮ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਉਥੇ ਵਾਲੇ 'ਖੂਹ' ਹੀ ਵੇਖ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ 'ਖੂਹ' ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਜਾਵੀਏ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਤੀਕਰ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਲਈ ਐਕਟ ਦਾ ਵੀ ਤੁਆਲੁਕ ਹੈ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੁਗਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਰਾਹੀਂ, ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਮਤ ਦੁਆਰਾ ਸੇਵਾਦਾਰ (ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਵਾ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਰੁਕਾਵਟ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁਹਿੰਮ ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਗ਼ੈਰ-ਰਾਜੀ ਤੇਜਧੁਰਾ ਵਾਲਾ ਤਖ਼ਤ ਹੈ।...ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਰਾਜ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਮੌਜੂਦ ਲੱਗਦੀ ਨਹੀਂ।

ਲਗਭਗ 10 ਕੁ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਨੁਕਤਾ ਉਠਾਇਆ ਸੀ ਕਿ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੇਜ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਸਾਬਤ ਨਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚੋਂ ਲੋਕੀਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਵੀ ਜਾਣੂ ਨਾ ਹੋਣ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਦਾ ਤਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਹੈ, ਠੇਕੇ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਖਦਸ਼ਾ ਹਾਲਾਂ ਤੀਕਰ ਕਾਇਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਪੁਜਾਰੀਪੁਣੇ ਵਿਚ ਸਿਮਟਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਉੱਤੇ ਪੁਜਾਰੀਪੁਣੇ ਦੀ ਦੀਮਕ ਲੱਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਹ ਰੂਹ ਅਤੇ ਇਕ ਜਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਤੜਫ਼ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਤਸੱਵੁਰ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜੀ ਬੈਠੇ ਹਨ।

ਸਰਬ-ਸੰਸਾਰੀ ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਮੁੱਦੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿੱਖ ਸੰਮੇਲਨ ਰਾਹੀਂ ਬਣ ਰਹੀ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਵੇਲਾ ਵਿਆਹ ਚੁੱਕੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ-ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਤੇਜ, ਕੇਂਦਰਿਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਾਲੀ ਭਾਸ ਰਹੀ ਹੈ। ਵੇਖੋ ਕੀ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ? ਹਾਂ ਤੇਜ ਧਾਰਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆ ਰਹੀ। ਸਗੋਂ ਤੇਜਪੁਜਾਰੀ ਮੱਧ-ਜਮਾਤ ਦੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਉਸਾਰੀ ਅਜਿਹੀ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਆਕਾਰ-ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਤੇ ਭੌਂਡੀ ਨਕਲ ਵਾਲੇ ਨਕਸ਼ ਵੇਖ ਕੇ ਉੱਨਤ ਦੁਨੀਆਂ ਵਾਲੇ ਕਿਤੇ ਵਿਅੰਗ ਵਿਚ ਹਲਕੇ ਜਿਹੇ ਬੁੱਲ੍ਹ ਨਾ ਟੇਰਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ ॥ ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ ॥
ਕੂੜੁ ਸੁਇਨਾ ਕੂੜੁ ਰੁਪਾ ਕੂੜੁ ਪੈਨ੍ਹਣਹਾਰੁ ॥ ਕੂੜੁ ਕਾਇਆ ਕੂੜੁ ਕਪੜੁ ਕੂੜੁ ਰੂਪੁ ਅਪਾਰੁ ॥
ਕੂੜੁ ਮੀਆ ਕੂੜੁ ਬੀਬੀ ਖਪਿ ਹੋਏ ਖਾਰੁ ॥ ਕੂੜਿ ਕੂੜੈ ਨੇਹੁ ਲਗਾ ਵਿਸਰਿਆ ਕਰਤਾਰੁ ॥
ਕਿਸੁ ਨਾਲਿ ਕੀਚੈ ਦੋਸਤੀ ਸਭੁ ਜਗੁ ਚਲਣਹਾਰੁ ॥ ਕੂੜੁ ਮਿਠਾ ਕੂੜੁ ਮਾਖਿਉ ਕੂੜੁ ਡੋਬੇ ਪੂਰੁ ॥
ਨਾਨਕੁ ਵਖਾਣੈ ਬੇਨਤੀ ਤੁਧੁ ਬਾਝੁ ਕੂੜੋ ਕੂੜੁ ॥੧॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 468)*
2. ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ... ॥ *(ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ)*
ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ... ॥ *(ਉਹੀ)*
ਕੁਦਰਤਿ ਦਿਸੈ ਕੁਦਰਤਿ ਸੁਣੀਐ... ॥ *(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ)*
3. ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ ॥
ਜਲ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਣੁ ਸਾਜਿਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ ॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 19)*
4. ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ... ॥ *(ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ)*
5. (ੳ) ਸਚੁ ਕਰਤਾ ਸਚੁ ਕਰਣਹਾਰੁ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਚੁ ਟੇਕ ॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 52)*
(ਅ) ਆਪੇ ਸਚੁ ਕੀਆ ਕਰ ਜੋੜਿ... ॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 839)*
(ੲ) ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣਹੁ ਦੂਰਿ ਨ ਜਾਣਹੁ ਜਿਨਿ ਏਹ ਰਚਨਾ ਰਾਚੀ ॥..
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 581)
(ਸ) ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਤੇਰਾ ਖੇਲੁ ਹੈ ਸਚੁ ਸਿਰਜਣਹਾਰਾ ॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 948)*
(ਹ) ਘਟਿ ਘਟਿ ਸਾਚੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰੇ... ॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 944)*
(ਕ) ਤ੍ਰਿਭਵਣਿ ਸਾਚੁ ਕਲਾ ਧਰਿ ਥਾਪੀ ਸਾਚੇ ਹੀ ਪਤੀਆਇਦਾ ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1035)
6. ਘਟਿ ਘਟਿ ਆਪੇ ਹੁਕਮਿ ਵਸੈ ਹੁਕਮੇ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ... ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 37)
7. ਪਾਤਾਲ ਪੁਰੀਆ ਲੋਅ ਆਕਾਰਾ ॥ ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਵਰਤੈ ਹੁਕਮੁ ਕਰਾਰਾ ॥
ਹੁਕਮੇ ਸਾਜੇ ਹੁਕਮੇ ਢਾਹੇ ਹੁਕਮੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਇਦਾ ॥ *(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1060)*
8. (ੳ) ਚਹੁ ਦਿਸਿ ਹੁਕਮੁ ਵਰਤੈ ਪ੍ਰਭ ਤੇਰਾ ਚਹੁ ਦਿਸਿ ਨਾਮ ਪਤਾਲੰ ॥
ਸਭ ਮਹਿ ਸਬਦੁ ਵਰਤੈ ਪ੍ਰਭ ਸਾਚਾ ਕਰਮਿ ਮਿਲੈ ਬੈਆਲੰ ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1275)
(ਅ) ਆਪੀਨ੍ਹੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨ੍ਹੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 463)
9. (ੳ) ਖੋਜਹਿ ਕੋਟਿ ਅਸੰਖ ਬਹੁਤੁ ਅਨੰਤ ਕੇ ॥ ਜਿਸੁ ਬੁਝਾਏ ਆਪਿ ਨੇੜਾ ਤਿਸੁ ਹੇ ॥੭॥
ਵਿਸਰੁ ਨਾਹੀ ਦਾਤਾਰ ਆਪਣਾ ਨਾਮੁ ਦੇਹੁ ॥
(ਸੂਹੀ ਮਹਲਾ ੫, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 762)
(ਅ) ਰਾਮ ਗੁਸਈਆ ਜੀਅ ਕੇ ਜੀਵਨਾ ਮੋਹਿ ਨ ਬਿਸਾਰਹੁ ਮੈ ਜਨੁ ਤੇਰਾ ॥ਰਹਾਉ॥
(ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ)
10. ਜਾ ਤੂੰ ਕਰਣਹਾਰੁ ਕਰਤਾਰੁ ॥ ਕਿਆ ਮੁਹਤਾਜੀ ਕਿਆ ਸੰਸਾਰੁ ॥੨॥
ਆਪਿ ਉਪਾਏ ਆਪੇ ਦੇਇ ॥ ਆਪੇ ਦੁਰਮਤਿ ਮਨਹਿ ਕਰੇਇ ॥
ਗੁਰ ਪਰਸਾਦਿ ਵਸੈ ਮਨਿ ਆਇ ॥ ਦੁਖੁ ਅਨ੍ਹੇਰਾ ਵਿਚਹੁ ਜਾਇ ॥੩॥
ਸਾਚੁ ਪਿਆਰਾ ਆਪਿ ਕਰੇਇ ॥ ਅਵਰੀ ਕਉ ਸਾਚੁ ਨ ਦੇਇ ॥
ਜੇ ਕਿਸੈ ਦੇਇ ਵਖਾਣੈ ਨਾਨਕੁ ਆਗੈ ਪੂਛ ਨ ਲੇਇ ॥੪॥੩॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 349)
11. ਕਾਇਆ ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਹਰਿ ਆਪਿ ਸਵਾਰੇ ॥ ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਹਰਿ ਜੀਉ ਵਸੈ ਮੁਰਾਰੇ ॥
(ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ ੩, ਪੰਨਾ 1059)

9. **Jathedar, Akal Takht Sahib**
Kharak Singh, *Turn of the Century*, Singh Brothers, Amritsar, 2009, pp. 290-293.

10. **Sarbat Khalsa: Origin and Development**
An excerpt from Chapter 13, "Misl Polity and Organisation" Surjit Singh Gandhi, *Sikhs in the Eighteenth Century*, Singh Brothers, Amritsar, 1999, pp. 331-343.

11. **Understanding the 'Conductive force' in Sikh Praxis**
Lakhvir Singh is pursuing his Ph.D. in Philosophy from Jawaharlal Nehru University, New Delhi. He is engaged in the readings from 20th century philosophy especially Michel Foucault. His interests are critical theory, political philosophy, and poetics.

12. **ਨਵਾਂ ਤਖ਼ਤ**
ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, *ਰਾਜ ਕਰੇਗਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਤੇ ਹੋਰ ਨਿਬੰਧ*, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2007, ਪੰਨੇ 86-89.

13. **ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ**
ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, *ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ*, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2017, ਪੰਨੇ 58-72.

14. **ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਅਤੇ ਅਜੋਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ**
ਹਰਚੰਦ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਸੰਪਾ.), *ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀਆਂ*, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001, ਪੰਨੇ 51-57.

15. **ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ**
ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਤੇਜਧਾਰਕ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ*, ਗੁਰਦੀਪਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1986, ਪੰਨੇ 202-232.

16. **(ਅਕਾਲ) ਤਖ਼ਤ**
ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਦ ਪ੍ਰਗਾਸੁ, ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵੱਲੋਂ ਛਪਾਈ ਅਧੀਨ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚੋਂ।

17. **ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ**
ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਦ ਪ੍ਰਗਾਸੁ, ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵੱਲੋਂ ਛਪਾਈ ਅਧੀਨ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚੋਂ।

Essays on Akal Takht: Tradition, History, and Conceptual Appraisals, is a rare collection of theoretical essays on the institution of Akal Takht. Serving as a brilliant introduction to Akal Takht, this book renders a wide range of historical, political, and doctrinal insights that have fundamentally influenced Sikh temporality. This concise volume offers intellectually stimulating discourse to trace different currents of political encounters in Sikh history and conceptuality. Postulating the institutional significance of Akal Takht, the book productively consolidates a rich account of temporality-spirituality relationship.

Amandeep Singh, the editor of this volume, has sutured a profoundly deductive analysis on dynamics of power and politics. Problematizing the authority of single sovereign in long standing debates around secularism and Indian theory of governance, the editor offers empirical investigation while revisiting the concept of dual sovereignty according to Sikh doctrines. He believes that the idea of dual sovereignty can potentially emancipate the idea of Miri from 'routine' politics of Sikhs and enable a next step in the history and theory of governance. The commentary on routine politics, dual sovereignty, and Maryada, shall find interest with academic scholars and students of Sikh studies and religious philosophy.

-Publishers

NAAD PARGAAS
SRI AMRITSAR

Sikhism : Political Theory

₹ 750 / $ 25